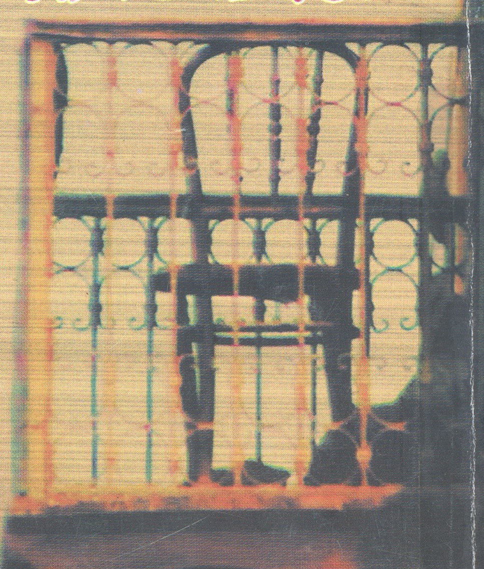


فريدة النقاش

أطلال الحداثة



كتاب الهلال

سلسلة شهرية تصدر عن مؤسسة دار الهلال

رئيس مجلس الإدارة

عبد القادر شهيب

رئيس التحرير

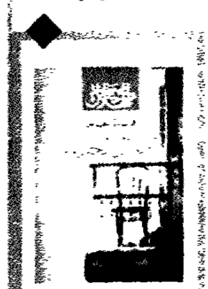
مجدى الدقاق

المستشار الفنى

محمد أبوطالب

سكرتير التحرير

أحمد شامخ



الإصدار الأول يونيو ١٩٥١

الإدارة

القاهرة ، ١٦ شارع محمد عز العرب بك (المبتديان سابقا) ت ٣٦٢٥٤٥٠ (٧ خطوط) ، المكاتبات - ص . ب ٦١ العتبة ، القاهرة ، الرقم البريدى ١١٥١١ ، تلغرافيا المصور ، القاهرة ج . م . ع

تلكس :

Telex 92703 hilal u n

فاكس

FAX 3625469

العدد ٦٧٢ - ذو القعدة ١٤٢٧هـ

ديسمبر (كانون الأول) ٢٠٠٦م - هاتور ١٧٢٣ق

ثمن النسخة: سوريا ١٢٥ ليرة - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - الأردن ٢٠٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ فلسا - السعودية ١٢ ريالا - البحرين ١,٢ دينار - قطر ١٢ ريالا - الإمارات ١٢ درهما - سلطنة عمان ١,٢ ريال - اليمن ٤٠٠ ريال - المغرب ٤٠ درهما - فلسطين ٣ دولار - سويسرا ٤ فرنكات - لندن ٣ جنيهات

البريد الإلكترونى :

darhilal @ idsc. gov. eg

أطلال الحداثة

فريدة النقاش

دار الهلال

الغـــــلاف للفنان :

محمد طمان

الخطـوط للفنـــان :

محمـد العيســـوى

ما هى الحكاية إذن.. ؟

كان ولد فى العاشرة لامرأة تعمل "بائعة متجولة" قد أخذ يحكى أمامى بحماسة ويقين غلاب كيف أنه حين ذهب مع أمه لزيارة شيخها، وحين أظلمت الغرفة وجد أمامه جنياً يلبس الأبيض وحوله هالة من دخان أبيض أيضاً، وحين فزع الولد منه طمأنه الجنى قائلاً: إنه ليس من الأشرار، وخرج الولد بعدها مع أمه مرتاحا.

أخذت حينها أسأل نفسى عن المواد التى يتعلمها الولد فى المدرسة، فقد كنت أحث أمه طيلة الوقت على مساعدته بكل السبل للبقاء فى المدرسة ضد رغبتها فى إخراجه منها لكى يعمل ويساعدها وطالما قلت لها إن التعليم هو باب سوف يدخل منه الولد وأمثاله من الفقراء إلى عالم جديد.

كنت ومازلت متشبعة بالفكرة المركزية التى حكمت "طه حسين" وكرس لها جزءاً من عمره وجهده، حين رأى أن التعليم الإلزامى العام والمجانى فى كل مراحله يمكن أن يعوضنا عن هزال ثورة التصنيع التى لم نكد نشهدها فى

بلادنا. فالتصنيع يعنى إنتاج العلم والتقدم التقنى والتنظيم والتفكير العقلانى والاقتراب من الأساس الدنيوى للعالم الدينى، ونشر رؤية جديدة للعالم بديلاً عن الرؤية التقليدية التى يحكمها التفكير الخرافى غالباً.

سألت الولد: هل تعلمت ذلك فى المدرسة قال نعم إن معلمته أكدت له أن هناك من الجن من هم أخيار ومن هم أشرار.

وقدر لى أكثر من مرة أن أتابع حوارات فى التليفزيون والإذاعة بين شيوخ ومواطنين يسألونهم فى أمور دينهم، وطالما صدمتنى الأسئلة والإجابات معاً، خاصة حين كان الشيوخ يتحدثون عن نوع الجن ومشروعية زواج الجن من الإنس، ووضع الأطفال الذين ينتجون عن هذا الزواج. بل إن امرأة مثقفة عصرية، وهى أيضاً مدرسة أكدت لى أن زوجها "مربوط" لأنه متزوج من جنية، وحين نصحتها أن تستشير طبيباً حول عجزه الجنسى قالت إنهما معاً يفضلان أن يفسدا عن طريق "العمل" أثر الربط عليه ابتغاء فكه بالسحر.. ولنا أن نتصور ما تلقنه هذه المعلمة لتلاميذها، فلطالما اعتبرنا معلمينا ومعلماتنا مُثلا عليا.

كما شاهدت بأم عينى أساتذة جامعيين يتسابقون ليشربوا من كوب الماء الذى شرب منه المرحوم الشيخ "متولى الشعراوى" تبركا وأخذوا يتزاحمون ليمسحوا على عباءته ثم على وجوههم.

يمكننى أن أسوق حكايات وحكايات عن تعثر الحداثة فى الوطن العربى، والمفارقة المدهشة هى أن هذا التعثر يأتى فى ظل وفرة الثروة النفطية التى كان من المفترض أن تنقلنا بيسر فى كل مجالات حياتنا إلى القرن الجديد، فلا يكون بيننا أميون ولا معدمون ولا ملايين الأطفال خارج المدارس، ولا مدارس تخاصم العصر، ولا رجال دين يجزمون أن الأرض مسطحة والقول بكرويتها كفر، ولا تيارات سياسية ودينية واسعة النفوذ تتغذى جماعات التطرف والعنف الدينى على فتاواها حتى لو كانت هذه الجماعات قد تربت فى أحضان مخابرات البلدان الإمبريالية، ذلك أن قطار الحداثة هو حتمية تاريخية كان مفترضا أن تجبرنا نحن العرب على ابتكار إجابات خلاقة تليق بتاريخنا وإسهامنا القديم فى مسيرة الحضارة الإنسانية، إجابات عن الأسئلة والمعضلات الكبرى التى يطرحها عصرنا من التحرر القومى للتنمية،

للديمقراطية، ومن العدالة الاجتماعية لتحرير المرأة، وأن نخرج من أسر هذه الثنائية السخيفة حول الداخل والخارج، فالديمقراطية هى حصاد نضال إنسانى طويل، وليس للعلم وطن، وكل العلم القديم قد أصبح الآن لاغيا أمام الطفرة الهائلة التى حدثت فى الغرب ولا شىء يضيرنا فى ذلك إذا أخذنا العلم عن أهله، فقد سبق لأوروبا أن أخذت من علومنا لتدخل عصر نهضتها. علينا أن نأخذ بالعلوم الجديدة لا مفرداتها فقط، بل مناهجها وفلسفتها وتاريخها، لنكون قادرين على إبداع العلم فى واقعنا؛ وهو ما يحتاج لخوض معركة حرية الفكر والتعبير للنهاية، كان "طه حسين" هو القائل عندما يبدأ الباحث عمله ينسى أن له عقيدة معينة أو موقفاً مسبقاً دينياً أو غير دينى أو حتى شعار سياسى.

ولكننا سوف نتذكر بأسى، ونحن نبحث عن مبرر لعنوان الأطلال هذا أن المنهج العلمى الذى كان طه حسين قد اختاره لبحثه فى الشعر الجاهلى قد توقف نموه فى حياتنا العلمية بعد مصادرة الكتاب والباحث، بل إن عنف الهجوم الذى شنه المحافظون والرجعية الدينية على مؤلف "الشعر الجاهلى" قد جعله يعود القهقرى فى آخر أيامه إلى السلفية ويغادر عالمنا

شبه يائس.

كم من المفكرين والكتاب والمناضلين السياسيين دفعوا حياتهم ذاتها ثمنا للدفاع عن حرية الفكر والتعبير والديمقراطية على امتداد الوطن العربى والعالم الإسلامى.. إنهم كثر وعلى ما يبدو فإن كل معركة كنا قد كسبناها من قبل علينا أن نكسبها مجدداً وفى القلب من هذه المعارك تبرز حرية الفكر والتعبير على طريق الحداثة الشاملة.

لقد نجحت القوى المحافظة صاحبة الرؤية التقليدية للعالم والتى تغذيها مؤسسات نفطية كبرى فى تجزئة قضية التحرر إلى جزءين أحدهما فى مواجهة الاستعمار والصهيونية ويدافع عن السيادة الوطنية، وثانيهما يفرض هيمنة الاستبداد باسم الدين والأفكار المحافظة ضد حرية الفكر والتعبير والاعتقاد ومنظومة ومرجعية حقوق الإنسان، وكأننا نجرى بسرعة فى اتجاه عالم متحرر من الاستعمار والصهيونية إذا استطعنا إلى ذلك سبيلا لكنه يبقى مكبلاً بالاستبداد والتأخر معاديا للحداثة والديمقراطية والحرية، ويرى مستقبلنا فى ماضينا ويعتبر جسد المرأة هو رمز الشرف القومى وصولاً لقتلها تجنبا للعار. فضلاً عن أشكال العنف الرمزى التى

جعلت من المرأة مواطنا من الدرجة الثانية لا لشىء إلا لكونها أنثى، ودفعت بالأقليات الدينية والقومية والعرقية إلى معازل إرادية أو مصنوعة بفعل التطرف والشوفينية والاستعلاء القومى.

إن تطور المجتمع وتغير القيم والأفكار هو دائماً أكثر تباطؤا وتعقيدا خاصة فى بلدان الحضارات القديمة وقبول الجديد أمر ممكن لكن التخلص من القديم أصعب كثيراً، ذلك أن إسقاط إرث المعوقات الثقيل عن ظهورنا حتى يحملنا خيالنا وأقدامنا إلى المستقبل الذى سنشارك فيه الإنسانية هو عمل شاق ومركب وطويل المدى وهو ذاته يعنى الدخول الجدى الذى لا غنى عنه إلى الحداثة كمنظومة متكاملة، وهى انفتاح أيضاً على إمكانات متعددة تتحول الأشياء المعروفة والمستقرة إلى موضوعات لإعادة الفحص والتساؤل.

فالمحرك لا يعمل إن غاب جزء منه - فما بالنا والأجزاء الغائبة من محرك حداثتنا هى أكثر من الحاضرة، فنحن لم نحقق بعد مصالحة بين الدين والعصر، وبقى ذلك التوتر الخفى والمعلن بين الدين والعلم، ولم نقبل بعد بشكل جماعى، حقيقة أنه لا توجد هوية خالدة فى التاريخ نسميها

خصوصيتنا الثابتة ، بل هى تتطور وتتجدد إذ أن لا شىء يستعصى على التغيير سوى قانون التغير ذاته. وحين نخرج خصوصيتنا هذه من أسر العصر وتعاند قوانينه وأشكال التجديد فيه فإنها تغامر بالخروج من المستقبل..

المستقبل فى هذا الكتاب ينفتح على الحلم الاشتراكى بعد أن أصبح من شبه المستحيل استكمال تجربة حداثتنا قاطعين الطريق نفسه الذى سبق أن قطعته البلدان المتقدمة..

أتوقع، بل أتمنى أن يثير هذا الكتاب جدلاً فى حياتنا الفكرية، وتكون مادته إسهاماً فى هذا الجدل.

فريدة النقاش

الفصل الأول:

حداثتنا وما بعدها

١- أولا٠٠٠ وما بعد
٢- الجذور الإسلامية للرأسمالية
٣- الاعتماد علي الذات
٤- العولمة والثقافة
٥- الزمن المبتور للتحديث
في الأدب العربي المعاصر
٦- قضايا ما بعد الحداثة
في الأدب والنقد

أولا.. وما بعد

شاع مصطلح الحداثة في حياتنا الثقافية، وبشكل خاص في نقد الشعر والرواية الجديدتين، وظل - إلا فيما ندر وضاقت مساحة انتشاره - معزولاً عن قضايا الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي، وحتى في ميدان النقد الأدبي ظل المصطلح مقطوع الجذور، لم تنشأ بينه وبين تراث النقد العربي أية وشائج، وبدا كما لو أنه امتداد لتقليد أوربي خالص حلت فيه عبر قرنين من الزمان تقاليد ثقافية جديدة محل القديم الذي ساد أوربا طيلة عصور البربرية والإقطاع حتى عصور النهضة. وحين تأسست هذه التقاليد الجديدة ورسخت في الوجدان الأوربي، وكانت تعني صعود البرجوازية بديلا عن الإقطاع، ونمو الاقتصاد، وميكنة الزراعة ودحر الإقطاع، وفصل الدين عن الدولة، أي حصاد التنوير الذي تخلل كل ميادين النشاط الإنساني فأدى لظهور العقل النقدي ومفهوم الحرية وتمجيد الفرد.

وقد دخلت الحداثة – أي النظام الرأسمالي – بكل أشكالها: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى بلدان الشرق دخولاً تعسفياً عبر الاستعمار والقهر، لتعطل نموها الذاتى فى اتجاه الحداثة وفرضت نفسها بطريقة علوية على جماعات وشعوب كانت قد أخذت تستيقظ من سبات القرون لتدخل بنفسها وبقواها الذاتية إلى العصر الحديث، ولما كان التنوير، والحرية بشمولها قد عقدت لواء السبق في ميدان التقدم العلمي والمعرفة التكنولوجية لأوربا فإن الأخيرة قطعت الطريق بحسم وبقدراتها الجديدة على النمو الذاتي لبلدان الشرق وفرضت عليها وفي أضيق الحدود طابع حداثتها حتى تحكم قبضتها عليها، في حين خرجت الثقافات الجديدة في هذه البلدان مقاومة تقدمية ومتميزة استلهمت مفاهيم المساواة بين البشر والحرية والمعرفة باعتبارها نتاجا إنسانيا وليس أوربيا فقط، وإن بقيت هذه الثقافات منقسمة، ومتناقضة بحكم تشوه الحداثة التي تعايشت مع قيم ومؤسسات قديمة، لعل هذه الحقيقة تبرز بأوضح صورها في الشعر العربي وهو فن العرب الرئيسي إذ أن ثلاثة أجيال متتالية من شعراء الحداثة وأشكال التجديد التي توصلوا إليها والإنتاج الغزير الذي

أبدعوه لم تفلح حتى الآن في إطفاء وهج الشعر العمودي الذي كتبه حتى زمن قريب باقتدار شاعران من أعظم شعراء العربية عبر العصور هما محمد مهدي الجواهري وعبد الله البردوني رحلا عن عالمنا منذ سنوات، وما يزال يكتبه عدد كبير من الشعراء على امتداد الوطن العربي وهؤلاء جميعاً قادرون على أن يتواصلوا مع الوجدان العربي ومع اللغة الحديثة ويطورون أدواتهم ومضامينهم في الإطار الشعري الموروث، ولعل دراسة هذين الشاعرين دراسة شاملة متأنية أن تدلنا على عمق وتجذر تناقضات الحداثة العربية، وعلى الحاجة إلى أدوات جديدة تأخذ من فهم قوانين التطور العالمي المنهج العلمي الموضوعي التكاملي لتضيء واقعنا في خصوصيته وتكشف تجليات هذه الخصوصية ومفرداتها ومجالات فعلها وصراعيتها.

وإذا ما استقر وعينا على هذه المطابقة التبسيطية بين الحداثة والرأسمالية ودرسناها على هذا النحو باعتبارها حرية مفتوحة سوف يكون بوسعنا أن نتفهم بصورة أكثر شمولا مفهوم "ما بعد الحداثة" الذي أخذ يشيع بدوره في حياتنا الثقافية، ومقطوع الجذور أيضا بنشأته في أمريكا

وأوربا حيث تجاوز المجتمع الرأسمالي المتقدم حالة الاحتكار والإمبريالية التي اقترنت بتصدير رؤوس الأموال إلى المستعمرات ليدخل في حالة جديدة هي الشركات المتعددة الجنسية التى تقوم بطريقة غير مباشرة بحكم المستعمرات واستنزاف ثرواتها للمركز الاستعماري الجماعي القائم على العلم والتكنولوجيا واحتكار أسرارها في الصناعتين المدنية والعسكرية، وكما كانت تجربة الحداثة الرأسمالية مشوهة لأنها لم تفض إلى الاستقلال والحرية والنمو الذاتي في بلدان المستعمرات السابقة، فإن تجربة ما بعد الحداثة اقتصاديا، أي الشركات المتعددة الجنسية، في هذه البلدان، جاءت بدورها مشوهة ووحشية لأنها أدت إلى مزيد من إفقار هذه البلدان وأبقت القطاع المتقدم في اقتصادها معزولا عزلة كاملة عن البؤس والخراب الذي حل بها، ونشأت المفارقات المذهلة في شكل تطورها.

وفي مصر سوف نجد نموذجاً محتملاً لكتابة ما بعد حداثية في رواية صنع الله إبراهيم الجديدة "ذات" التي طور فيها تجربة اللجنة، ففي هذه الرواية "كولاج" من قصاصات الصحف وقد أعيد ترتيبها لتصبح خلفية للتطور المشوه

للشخصيات الرئيسية تبرز فيها وفي صراع غير متكافئ معها، عملية هجوم الشركات متعددة الجنسية على الاقتصاد والوجدان والتطور الإنساني المجهض.

وإذا كانت تجربة ما بعد الحداثة في أوربا وأمريكا قد نشأت بعد أن قطع المجتمعان كل وشائجهما مع النظم القديمة السابقة على الرأسمالية فإن هذه التجربة في بلدان المستعمرات تقترن، قسرا بإحياء علاقات ما قبل رأسمالية في هذه البلدان شأن نظام المزارعة في الريف المصري الذي يقتسم فيه المالك مع مستأجر الأرض محصولها، وهي علاقة إقطاعية كان من المفترض أن تنقرض مع الحداثة.

ونحن إذن في الحالتين في الحداثة وفيما بعد الحداثة نتلقى أكثر مما نرسل ننفعل أكثر مما نفعل، وهو الحصاد المر للتبعية التي عجزنا في ظلها أن نكون أنداداً لغزاتنا، وقد حملت ثقافتنا تناقضات الحالتين، وتستطيع النظرة الجدلية اليقظة التي تدرج كل مفردات الإنتاج الثقافي العربي وتربط بينه وبين نمط الإنتاج الذي تتوسط بينه وبين الثقافة كبناء روحي وسائط عديدة، تستطيع مثل هذه النظرة أن تزيح الغموض والجزئية عن المصطلحين الحداثة، وما بعد الحداثة،

وتجعلهما مفهومين قريبين إلى الناس لأن الوشائج الغامضة غير المكشوفة بينهما وبين الأساس الاقتصادي السياسي الفلسفي لهما ظلت حتى الآن غائبة.

الجذور الإسلامية للرأسمالية

هذا كتاب جدير بالمناقشة الواسعة، وهو جدير أيضا بالاحتفال لا فحسب لأن باحثاً أمريكياً مهماً في تاريخ الشرق الأوسط هو "بيتر جران" كاتبه، ولكن أيضا لأن هذا الباحث نفسه يقول بتواضع العالم، إن النظرة التاريخية المتحررة من الاتجاه الاستعماري لدى علماء الغرب - ومنهم أنا - بطيئة في نموها، وهو في كتابه هذا يتحرر لأقصى حد ممكن من النظرة الاستعمارية للشعوب والتي ترى أن دخول الاستعمار إلى البلدان الطرفية أو المتأخرة - وفق تعبيرهم - شكل دائما نقطة تحول إلى العصور الحديثة، وبالتالي تجري عملية تعتيم على الوحشية الاستعمارية والنهب المنظم، بل وأهم من ذلك كله، على عمليات كبح تطور هذه البلدان، أي زيادة تأخرها.

في مقدمته للطبعة العربية يعبر "جران" عن انزعاجه لأنه بينما صدر كتابه هذا بالإنجليزية سنة ١٩٧٩ فإن من كتبوا عن مصر بعد هذا التاريخ لم يتخلوا عن عام ١٧٩٨ عام

مجيئ الحملة الفرنسية كبداية للتحديث في مصر، بل ولم يفكروا في مجرد الافتراض القائل بأن مصر كانت تتمتع بثقافة حية، وإنه كان من الممكن أن تنجز عملية التحديث بنفسها.

ويضيف "جران"، وبالرغم من أن لدينا الآن مؤرخين اجتماعيين ومؤرخين متخصصين في تاريخ المرأة ونقادا ثقافيين وكتابا متخصصين في الصحوة الإسلامية، فإنه لا يبدو هناك أي تغيير، فهل هناك استشراق جديد كما أن هناك إمبريالية جديدة؟

يرد "جران" على سؤاله بنعم...

"أعتقد ذلك" وهو رد تؤكده الكتابات المتميزة لعدد محدود للغاية من الباحثين الشرفاء في العلوم السياسية والتاريخية والأدبية في الغرب، أخذوا على عاتقهم عملية الكشف المنظم والنزيه عن ملامح الإمبريالية الجديدة في قلب معقلها الرئيسي الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى رأس هؤلاء يقف "ناعوم شومسكي" وفريدريك جيمسون" و"بترجران". وغيرهم وقد وقَّع عدة آلاف من المثقفين بياناً ضد الحرب الاستعمارية الأخيرة على العراق

ولكن "جران" يسجل في مقدمته حقيقة أخرى حين يقول: "وإذا ما تأملنا ما ينجز من دراسات حول المكسيك والهند ومقارنته بمصر وبالمقاييس نفسها فسوف نلاحظ أن مصر هي الضحية بشكل واضح.."

وإذا كان "جران" يوجه ملاحظته هذه للباحثين الأوربيين والأمريكيين فهو يدعوهم للتخلص من النظرة المركزية الأوربية، وهي نظرة لا تاريخية تنطوي على مفهوم أن العالم الثالث كان في سبات عميق حتى مجيئ الغرب.

بل إن ملاحظته موجهة لنا نحن المصريين أيضا، وقد اعتمدت غالبية دراساتنا في التاريخ حتى الآن على اعتبار الحملة الفرنسية هي بداية العصر الجديد وليست بداية العصر الكولونيالي "الذي أضر بالطبقات الوسطى في مصر وبالثقافة العقلانية التي كانت تفرزها".

ولأن الرأسمالية ليست مجرد اقتصاديات بل هي أيضا ثقافة فقد اختار "جران" نموذجه الثقافي شيخا تكون في القرن الثامن عشر كشفت كتاباته عن عقل على درجة عالية من التنظيم هو الشيخ حسن العطار، الذي كتب في الفقه وعلم الكلام والطب والهندسة والفلك واستدل "جران" من ذلك

كله وبالرغم من أن أحداً لم يتوقع أن القرن الثامن عشر يخفي في طياته معالم فكر جديد، استنتج "أن المناطق خارج العالم الغربي كانت تشارك في هذا التحول الاجتماعي الضخم خلال القرن الثامن عشر، (نحو الرأسمالية) كما أن لها ثقافتها الرأسمالية الحديثة التي لها جذورها الخاصة، التي تطورت خلال تقدم صراعها المحلي، والذي اصطدم أحيانا بالجانب الأوربي من النظام، أنني مقتنع تماما أن الثورة الصناعية حدث عالمي، وأنني أناقش هذا التقليد القديم في الغرب، والذي يفترض ملكيته وحده لهذا الحدث العالمي".

ينقسم الكتاب بعد المقدمة وتصدير الطبعة العربية إلى عشرة فصول تتلوها مجموعة من الملاحق منها: "ثقافة العطار" و"أسفار الشيخ حسن العطار"، و"كتابات الشيخ حسن العطار" وبيبلوجرافيا شاملة.

يعالج الفصل الأول تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي من ١٧٦٠– ١٨١٥ دراسة في رأس المال التجاري وتحوله.

حين هيمن على مصر "على بك الكبير" سنة ١٧٦٨ وجه عنايته إلى التجارة وزادت الثورة الصناعية في غرب أوربا من التنافس في قطاع التجارة، وبعد وصول التجار الأوربيين

والتجار السوريين المسيحيين الذين قاموا بدور الوكيل للرأسمالية الفرنسية، وقد شغف المماليك بسلع الرفاهية والترف التي جاءت من فرنسا، وقد حقق العلماء كما حقق التجار فائدة كبيرة من خلال ازدهار التجارة، وكانت الطرق الصوفية تقدم شبكة رئيسية لوسائل الانتقال الأفقية بين جماعات التجار بالقاهرة، واندمجت الطبقات الوسطى التجارية مع الصفوة السياسية من المماليك وتعلم مرتزقة المماليك العسكرية الأوربية وتسلحوا بالتكنولوجيا البحرية، وتخلى على بك الكبير عن الخبرة الإسلامية المحلية في الطب والعلم والتجارة، وتحول إلى خبرة أقليات البحر المتوسط، وشعر المثقفون المصريون وصفوة التجار بقوتهم ونفوذهم في هذا المجتمع المتدهور الذي تحللت فيه بنية الطوائف وتحول الحرفيون إلى العمل المأجور.

ويعالج الفصل الثاني الإطار الديني لصحوة القرن الثامن عشر التي واكبت خروج مصر من العصور الوسطى، ويبدو أن نخبة المثقفين الإسلاميين أعادت بناء نفسها عندما أخذت الطبيعة الطائفية للمؤسسات الاجتماعية تتداعى.

واستخدم المثقفون في عملية البناء تلك الطرق الصوفية

كسد منيع في مواجهة الإيديولوجية الجديدة الفردية والنفعية، ومن هذه الطرق: الساداتية الوفائية والخلوتية البكرية، والتي انفصلت عنها الطريقة البيومية فيما بعد وحدثت صحوة، "علم الحديث"، باعتباره التعبير القانوني والشرعي، وقد وجدت الثقافة العلمانية ونمت لدعم دراسات الحديث، ولتوازن دراسة علم الكلام كتعبير عن المطلق.

إن دراسة الأدب واللغة والتاريخ ساندت نقاط الخلاف بشكل مباشر بحيث أثر ذلك على الحديث، وبذلك أسهمت هذه الدراسات في صراع المحدثين المستمر والذين ارتبطوا بالطرق الصوفية الشعبية وبأعداء النظام فلم يكن غريبا أن نجد النموذج نفسه من المنطق يبطن الأعمال الدينية والثقافة العلمانية، وتحتوي الكتابات الدينية على دلائل على لحظات التحول الخطيرة التي كانت تجتازها الجماعات الخاصة حتى يمكن للباحث أن يتوقع ظهوراً مفاجئاً، لعناصر من الثقافة العلمانية وسط ما تعالجه هذه الكتابات اللاهوتية.

وقد نظم علماء الدين في هذه الفترة مؤسسة ثقافية جديدة داخل الطريقة الصوفية والتي عرفت باسم المجلس الذي كان مكانا للقاء العلماء والأدباء.

وفي الفصل الثالث يتتبع الباحث الصحوة الثقافية في أواخر القرن الثامن عشر فى الأدب، اللغة، والتاريخ والتي يعتبرها الأصول المحلية للثقافة العلمانية الحديثة إذ تطور ونما الوعي النقدي الذي صاحب الصحوة الكلاسيكية الجديدة، وبدأت المقامة في الظهور كشكل نثري، وكان الحريري كاتب أشهر المقامات على معرفة جيدة بثقافات ما قبل الإسلام. وبرز صوت شاعر مهم هو إسماعيل الخشاب صارع بقوة وإخلاص كي يعبر عن أحاسيسه الذاتية، وحدث اهتمام ضخم بعلم المعاجم، أما كتابه "الجبرتي" للتاريخ ومفهومه عن العلاقة بين التاريخ والفروع الأخرى من المعرفة، فيضعه بشكل واضح داخل إطار صحوة أواخر القرن الثامن عشر، إذ قدم أكمل تعبير وأكثره منطقية عن الأفكار الاجتماعية للازدهار التجاري في مصر، وكانت الثقافة العلمانية عامة ثمرة تفاعل بين حركة التجديد في الثقافة الدينية والثقافة الدنيوية الوليدة التي أكدت بشكل متزايد على مبدأ المنفعة الذي مهد الطريق إلى التجريب.

ويعالج الفصل الرابع تدهور الصحوة الثقافية في القرن الثامن عشر وتكوين الشيخ حسن العطار الثقافي والديني.

فلما تدهورت التجارة تأثرت الطبقات الوسطى المحلية تأثرا عميقا وكانت الاختيارات أمام جيل العطار إما الصراع أو السلبية أو الاستسلام لموقف معاد، ويحدد "جران" ثلاث شخصيات رئيسية علامة على هذه الصحوة وعلى المواقف المتباينة منها في آن واحد هي شخصيات: "عبد الرحمن الجبرتي" و"إسماعيل الخشاب" و"حسن العطار"، وقد تضمنت حياة الجبرتي الذي انحدر من أسرة غنية مستقرة لحظات من كلا الاختيارين المشار إليهما، أما حياة الخشاب فمثلت بشكل أكبر موقف الاستسلام، أما بالنسبة للعطار فقد قاده الفشل في تحقيق النجاح إلى عدم الرضا عن الحياة الفكرية القائمة حينذاك ثم الثورة على هذه الحياة واتجه إلى دراسة العلوم العقلية حيث فاقت دراساته فيها قدرته على استيعابها بفاعلية، وقد أكد دائما على حب الفرنسيين للفلسفة، وحاول التقرب منهم أثناء الحملة الفرنسية طلبا للرعاية ثم عاد وندم على فعلته وكتب "مقامة" كانت شكلاً من أشكال الدفاع عن النفس، ولما وقفت المعوقات في طريق تفتحه الفكري والعقلي اختار الرحيل إلى كل من تركيا وسوريا حيث كانت في استانبول بنية ثقافية متأثرة إلى حد

كبير بالعلوم العقلية وبالاتجاهات الموجودة في الغرب.

ويتابع المؤلف رحلة العطار وتطوره الشخصي في الفصل الخامس بعنوان "تركيا وسوريا في مطلع القرن التاسع عشر، ورحلات العطار والإعداد للإصلاح في مصر".

ومحور هذا الفصل هو "إن دور المصريين هو الأساس في بناء الدولة الحديثة، في حين أن دور حركة الإصلاح العثماني كان دوراً ثانوياً، أما دور الأوربيين فكان في الدرجة الثالثة من حيث الأهمية.. " كما أن الكلاسيكية الجديدة كمحاولة للصفوة الواعية كانت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أداة فعالة للسيادة الثقافية، فالتراث المحلي الذي يدعم الإصلاح كان عادة أكثر إقناعا كما كان يثير صراعاً وتحدياً أقل من التراث الأوربي.

وقد أكدت الكلاسيكية الجديدة على القيمة الرفيعة للثقافة العربية في مواجهة الثقافة التركية، وعملت على حماية الثقافة الإسلامية في وقت كان يتزايد فيه بالتدريج النفوذ الأوربي في بلاط الحاكم، وقد كان هذا العصر هو عصر آلة الطباعة، وكان على بلاد الأطراف لكي تعيد بناء نفسها – بينما السوق العالمي في تطور مستمر – أن تعتمد الرحلات والتعليم

الأجنبي طريقاً مهماً للتحول، وهكذا تعلم حسن العطار في كل من دمشق واستانبول الكثير ثم تعلم تلميذه رفاعه الطهطاوي في باريس.

وفي الفصل السادس، عصر محمد علي ١٨١٥- ١٨٣٧ قطاع الدولة التجاري والمرحلة الثانية من اليقظة الثقافية في مصر وهو الفصل الذي يتواكب مع عودة "حسن العطار" إلى مصر حين كانت الأيديولوجية الرسمية لنظام محمد علي تعكس التبعية لأوربا وإذ خاطب رعاياه من خلال بعض العلماء الذين اختارهم ليتحدثوا باسم النظام.

إن آليات السيطرة في القرن الثامن عشر تعززت بثقافة دينية تطلبت درجة من القيم المشتركة بحيث تتفق مع معايير عصر يتسم بالتكامل الفكري، ولكن الشريعة لم توظف في عصر الأحلام كاحتياج رسمي لرسم صورة أخلاقية، بل إن السلطة كانت تطلب ولاء دنيوياً أو طاعة لا يمكن الاعتماد عليها بدون اللجوء إلى الإكراه ومن ثم كان التأكيد على علم الكلام، وكان طبيعياً أن يحاول محمد علي نفسه ارتداء عباءة الدين، ومع ظهور العلاقات الطبقية تداعت الروابط الاجتماعية التقليدية ومن ثم فإن كل طبيعة السلطة وشرعيتها تغيرت ولم

يعد التكامل الثقافي أيضا مكوناً ضرورياً في إعادة التنشئة الاجتماعية، وقد تم في ذلك الحين البناء السريع والمثير لمؤسسات جديدة والتخلي عن المؤسسات القديمة، في حين كان إصلاح المؤسسات هو الأكثر شيوعاً في بلاد المركز الصناعي.

وقد انشغل الأوربيون ببناء المؤسسات الجديدة ومدحوا العطار الذي ألف في الطب، ولكن العطار، ذا الأصل المغربي والمعروف عنه شذوذه الجنسي، والمعادي للنساء، قد وجد صعوبة كبيرة في الاشتراك في خلق طبقة اجتماعية جديدة مرتبطة بأوربا بما صاحب ذلك من قهر الطبقة الوسطى التجارية القديمة، وبعد توليه مشيخة الأزهر سنة ١٨٣٠ وسط معارضة قوية كان أشهر طلبته وهو رفاعة الطهطاوي يؤسس مدرسة الألسن سنة ١٨٣٦ التي ضمت بين طلبتها الشخصيات الثقافية البارزة في عهد إسماعيل، وكان ذلك في الأساس نتيجة المنافسة بين إنجلترا وفرنسا على القطن المصري.

وفي الفصل السابع عن "إحياء الدين وعلم الكلام" السمات الثقافية لقطاع الدولة التجاري يتابع فيه تطور

الشـريعـة وعلـم أصـول الدين في كتـابات العطار في أواخـر القـرن الثـامن عشـر وكيف تحـول العطار إلى الماتريديه " نسبـة إلى عالم إسـلامي هندي " وهو المذهب الذي يؤكد دور الفعل بشكل أكثر حسما وتظهر في الأعمال الأخيرة للعطار نظرية المنفـعـة التي انبـثـقت من خـلال اتسـاع دور الجـدل باستخدام القياس، فعن طريق القياس يمكن تقديم إجابات مرنة تسهم في إنجاز التحول" .

ومن سمات الثقافة في عصر الإصلاح أنها انفصلت عن الدين والشريعة.

وترتب على دراسة كتابات "الطهطاوي" في الفصل الثامن "عصر الإصلاح ١٨١٥- ١٨٣٧" وتطور الثقافة الكلاسيكية الجديدة- دراسة علوم اللغة والأدب والتاريخ "اكتشاف إن الكثير من أعماله التي تعتبر ثمرة التأثير الأوروبي إنما ترجع إلى ارتبـاطه "بالعطار" ومن ثم يدعـو المؤلف إلى أن يكون اكتشافه هذا سببا لتعديل الرأي الذي يرى في "الطهطاوي" مجددا عاد من فرنسا وهو يحمل بعض الأفكار الفرنسية، ونحن في حاجة إلى أن نعرف فقط أن الطهطاوي قرأ "ابن خلدون" على أستاذه العطار.

ولكن هناك فروقاً بين أجيال العطار وأجيال تلاميذه، ربما تسهم هذه الفروق في بحث مشكلتنا الكبرى في التحول، لقد استمر تلاميذ العطار في طريق الكلاسيكية الجديدة، ولكن لما كان ينقصهم الاتصال بحياة القرن الثامن عشر الأكثر رحابة وإبداعاً والأقل تزمتا فإنهم رحبوا بالحياة في عصر الإصلاح ببعض التفاؤل في انتشار التقدم الإنساني أما العطار فلم يكن متفائلاً.

ويعالج الفصل التاسع "السوق العالمي" عامل يحد من تطور الكلاسيكية الجديدة، حالة العلوم والطب، ويبرز دور الفكر الإسلامي في قيام المذهب الوضعي في مصر حيث جرى إهمال الأصول في مجال العلوم، وكان ذلك لصالح التبني الصريح لكتب أوربا، هذا بينما كان العطار، الذي نقد ابن سينا ودرس بن النفيس قد قدم إشارات مبكرة لإمكانات تطوير العلم العربي- الإسلامي.

ويرى المؤلف أن كتابة تاريخ الشرق الأوسط تكشف عن وجود مشكلات طويلة الأمد تتعلق بابتكار المفاهيم الملائمة، وخلاصة الأمر أن البلاد العربية والإسلامية ساهمت بشكل حاسم في تطور العالم الحديث من حيث التقسيم العالمي

للعمل وما هو معروف عنه من العلاقات التجارية غير المتكافئة قبل وأثناء وبعد عصر الاستعمار، ومن ثم كان من المنطقي أن تلعب الثقافة الإسلامية دوراً في المراحل الأساسية من تاريخ العالم الحديث.

أما الفصل العاشر فهو خاتمة تلخص وتستوفي بعض النقاط في الفصول التسعة السابقة.

هذه مجرد قراءة أولية تعرض لأهم أفكار "جران" وسوف يظل هذا الكتاب تأليفاً وترجمةً إضافة لا غنى عنها للدراسة المنهجية العلمية الموضوعية للثقافة في مصر الحديثة ولبدء الحداثة ذاته تحتاج لعدة قراءات لا فحسب بسبب غزارة المادة، وإنما أيضا لمناقشة المنهج واختبار النتائج.

فهو إضافة من زاوية التأليف لأنه يطيح بكل الأسس الزائفة، ولكن الراسخة للمركزية الأوربية، ويقرأ تاريخنا باحترام واعتراف بما له من ذاتية تنفي ما فعلته المركزية الأوربية الاستعمارية حين جعلت منه موضوعا فقط، ونسبت بدايات الحداثة إلى أوربا وحدها دون بقية العالم.

وهو إضافة من زاوية الترجمة التي أنجزها محروس سليمان بسبب الدقة والحرارة واللمسة الشخصية التي حولته

لنص أصلي، وبسبب الجهد الإضافي في التقصي والتحليل والتصحيح.

ويطرح هذا الكتاب أسئلة جدية وجديدة على التيارات الفكرية الأربعة الرئيسية الآن في مصر وربما في الوطن العربي كله وهي الليبرالية والدينية والقومية والماركسية، أسئلة حول مصادرها ومنطلقاتها ومناهجها فهو يغذي بطريقة ديناميكية روح التساؤل والقلق السائدة الآن في أوساط الماركسيين والقوميين بعد الانهيارات والعثرات والإحباطات، كما يشكك في روح الوثوقية والثبات وإدعاء الخلود السائدة في أوساط الليبراليين والدينيين، كما أنه دعوة لقراءة جديدة وجادة لدور الطبقات الوسطى في المجتمعات العربية والإسلامية في التاريخ الحديث * واتجاه أقسام منها للمحافظة وأقسام أخرى للتوفيق بين العقل والإيمان منتصرة للعقل والحرية.

ولعل الكثيرين منا سوف يقولون لدى الانتهاء من أول

(*) (أصدرت الباحثة المصرية نيللي حنا مؤخراً كتاباً مهماً عن ثقافة الطبقة الوسطي في مصر العثمانية القرن ١٦ - ١٧ ترجمة الدكتور رءوف عباس ونشرته الدار المصرية اللبنانية - القاهرة عام ٢٠٠٣,)

قراءة : يا إلهي ما أشبه الليلة بالبارحة، فالتحليل العميق المفصل لأسس التبعية في القرن الماضي قد أنتج ظواهر مشابهة لما نعاني منه الآن.

إنه باختصار كتاب مهم وجديد يحتاج لإعادة قراءة ومناقشة واسعة سوف تستدعي على التو قراءة "أحمد صادق سعد" لتاريخ مصر الاقتصادي الاجتماعي، كما تضع موضع الاختبار الجدي إمكانية التعايش بل التفاعل الجدلي الخلاق بين العلمانية وتيار ديني مستنير مما يجعلنا نأمل أن نلمح ولو في الأفق البعيد انبثاق نوع من إسلام تحرير علماني يتخلص من كل القيود الشكلية الثقيلة التي كبلته بها عصور الانحطاط لكي يلعب الدور الذي هو جدير به في بناء ثقافة تحرر وتقدم عصرية.

الاعتماد على الذات

منذ بضع سنوات، نظم مركز المعلومات في مجلس الوزراء المصري مؤتمراً أطلق عليه اسم "وادي التكنولوجيا المصري" فبدا حلما جميلا كأنه سوف يحملنا على جناحين سحريين إلى القرن الواحد والعشرين فيحل كل مشكلاتنا.

وقبل عامين كان وزير التعليم المصري قد عقد صفقة مع واحدة من شركات الكمبيوتر الفرنسية لتزويد المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم بأجهزة الكمبيوتر لتدريب تلاميذ المدارس منذ الصغر على التعامل مع لغة العصر.

وتدخل إلى معامل الجامعات ومراكز الأبحاث تباعا أجهزة حديثة للغاية، تكلف الدولة ملايين الجنيهات والهدف منها تحديث الجامعات والمراكز واللحاق بالعصر.

ويجدد التلفزيون المصري شبكات إرساله، ويتوسع في قنوات جديدة ويعد العدة لاستقبال الإرسال الأوربي والأمريكي وكذلك تفعل الإذاعة.

وتتبارى الصحف الحكومية في الحديث عن منجزات

الثورة العلمية والتكنولوجية في العلم، وفي تبيان محاسنها وقدراتها السحرية على حل كل المشكلات المتراكمة والقادمة، بل إن بعض هذه الصحف تقوم إلى جانب ذلك، باستيراد أحدث آلات الطباعة عالية الكفاءة، وتعجز عن تشغيلها بكامل طاقتها بسبب ضخامتها.

أما الأسلحة التي تصدرها بلدان المركز إلى العالم التابع فإنها عادة متخلفة وغير قابلة للاستعمال في المركز.

ومن ينظر إلى هذه الصورة من الخارج لابد أن يتفاءل أيَّما تفاؤل لأننا أخيرا سوف نواكب العصر، وسيكون لنا نصيبنا من ثمرات إنجاز الثورة العلمية والتكنولوجية، ولن نسقط من قعر القفة، كما يقول المثل الشعبي عن سيِّئي الحظ الذين يفوتهم قطاره.

ولن نتوقف هنا عند تكرار ظاهرة مؤتمرات العلماء التي تصدر توصيات لا تنفذ فتعود بعد عام أو عامين لتصدر التوصيات نفسها من جديد.

ولن نتوقف أيضا عند حقيقة أن غالبية المدارس، التي تعاقد وزير التعليم من أجل تزويدها بالكمبيوتر هي آيلة للسقوط، وتضم تلامذة سيئي التغذية للغاية إذ لا بد أن غذاء

الجسد ليس له علاقة بغذاء العقل المتقدم، بل إن التلاميذ في المرحلة الأولى يتخرجون، وبنسبة كبيرة منهم، وهم عاجزون عن كتابة أسمائهم.

كذلك لن نتوقف أمام حقيقة أن الآلات الحديثة، ترقد جثثاً هامدة، يعلوها التراب في غالبية الجامعات ومراكز البحث، وقد جاءت نتيجة لصفقات وبروتوكولات من دون أن تجد من يعمل عليها، أو من هو بحاجة لذلك.

كذلك تعجز المطابع العالية الإنتاج عن الوصول إلى تشغيل كامل لأن المجلس الأعلى للصحافة يصر على احتكار إصدار تراخيص الصحف الجديدة ويعرقلها، ناهيك عن أن القراءة المتأنية لهذه الصحف سوف تدلنا من دون قصد عن وجود مجتمعين في مجتمع واحد، أحدهما يتحدث عن الثورة العلمية والتكنولوجية وآثارها الخارقة بل يتعامل مع التكنولوجيا في شكل استهلاك سفيه، والآخر يرسف في أغلال الفقر والبطالة وتردي مستوى المعيشة، ويطل إطلالة عابرة عن طريق بريد القراء في كل الصحف بلا استثناء.

تبقى نتائج الثورة العلمية والتكنولوجية، إذا معلقة على السطح الاجتماعي في بلد كهذا، وهي الوضعية التي ينطوي

عليها هذا المشروع المهم لوادي التكنولوجيا، والذي يحمل في طياته طبيعة هذا الانقسام، الذي يؤدي غالباً إلى إلحاق شريحة ضئيلة من المتعلمين النابغين والعلماء والأكفاء بمستوى معيشة وتحصيل علمي، يقترب من مستوى معيشة وتحصيل العلماء في بلدان المراكز الإمبريالية وإن كانت هذه المراكز، تظل تحجب الأسرار المعرفية للتكنولوجيا بمهارة، حيث يبقى هذا الاقتراب دائما شكلياً لا معرفياً واستهلاكياً لا إنتاجياً.

وتتضح هذه الحقيقة من دون مواربة فى الحديث الشامل الذي أدلى به د. عاطف عبيد وزير الدولة للتنمية الإدارية، الذي قام بالمبادرة والذي أصبح بعد ذلك رئيساً للوزراء سئل الوزير: ما هي شروط هذا المشروع الحلم؟ فقال: إنه يحتاج إلى أربعة محاور حددها كالآتي:

١- إعداد جيل من الأفراد إعدادا علمياً رفيعاً

٢- وسيط لديه المال والرغبة في استخدام أبناء هذا الجيل والإنفاق عليهم أي لابد أن يكون هناك قدر من المال يخاطر به المجتمع من أجل الإنفاق على هؤلاء المبدعين، وتحويل أفكارهم إلى واقع.

٣- طلب من المجتمع على استخدام هذه المنتجات الجديدة، وقدرة على تسويقها محلياً وخارجياً.

٤- ألا يكون هناك أي قيد على منشأة من هذا النوع، ثم يضيف: إنه لحسن الحظ أن لدينا قاعدة بشرية موجودة يمكن بقليل من العقل أن يخرج من صفوفها مبدعون كثيرون، فلدينا مليون طالب فى الجامعات و١٢ مليون تلميذ في المدارس، ثم يمكن أن يكون خريجو الكليات من المتميزين النابهين نواة للتفكير الجديد للشركات نأخذ منهم مجموعة نتبناها.

والفقرة الأخيرة من حديث الوزير هي جوهر حديثه كله، والمؤشر الرئيسي لاتجاه المشروع إذا توافرت الإمكانات اللازمة له مالياً وعلمياً، وهي أيضا مقتله في بلد نامٍ يعجز عن النهوض بكل طاقاته.

يقدم الوزير مثال الهند في هذا الصدد حين يقول: "إن أول حاجة عملتها الهند إنها ميزت الاستثمار في هذا المجال تمييزاً واضحاً وقالت إن الأولى بالرعاية هو الاستثمار في الصناعات المتطورة، وإن من يستثمر في هذه الصناعات لا يحتاج حتى إلى ترخيص ولا يدفع أي رسوم جمركية، ولا

يوضع أي قيد على صادراته..."، وهو إجراء لم تتخذه الهند في ما يخص الصناعة الثقيلة، أو المشروعات الإنتاجية ذات الصلة بمستوى معيشة الشعب.

ويكثر الاستشهاد في حديث الوزير، إلى جانب الهند بسنغافورة وكوريا والبرازيل، وكلها بلدان تنتمي مثل مصر إلى العالم الثالث وتعاني من انقسام حاد فى داخلها إنها بلدان مهمشة من قبل المراكز الإمبريالية الكبرى، وتقوم رأسمالياتها بعملية تهميش مشابهة في داخلها للكادحين والمحرومين على نطاق واسع، بينما يتميز في إطار طبقاتها الحاكمة مثل هؤلاء النابغين والموهوبين الذين يتحدث عنهم الوزير والذين سيكونون المحظوظين المختارين من بين مليون طالب جامعي وثلاثة عشر مليون تلميذ في المدارس، افترض الوزير أنهم القاعدة البشرية المشروعة، وعند التدقيق سوف نجد أنهم مبعدون كلياً عنه، ليس فقط بحكم نخبوية المشروع وإنما أساساً بحكم مركب التبعية كله، الذي تخضع له هذه البلدان بدرجات متفاوتة، ويعنينا هنا شكل الإمبريالية الإعلامية والثقافية وثيقة الصلة بهذا الموضوع.

كتاب "الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع"، الذي وضعته

مجموعة من اقتصاديي العالم الثالث وترجمة ميشيل كيلو قسم الإمبريالية إلى أجزاء خمسة هي: اقتصادية وسياسية وعسكرية واتصالية وثقافية.

وفي دراسة مستفيضة للنمطين الرابع والخامس يقول: "ومن المسلم به في ميدان وسائل الاتصال أن تطوير تكنولوجية وسائل اتصال ونقل مطابقة لأحدث وضع وصلت إليه يتطلب مستوى تقنياً رفيعاً، أما الجيل الأقدم من هذه الوسائل فيمكن دوما بيعه لبلدان المحيط.." ونموذج الأسلحة هنا واضح.

وفي ما يخص وكالات الأنباء، "يعرف المرء أن أكثر وكالات الأنباء ضخامة تقع في أيدي بلدان المركز، وأنها تقوم على شبكة الاتصال التي يسيطر عليها المركز سيطرة ذات طابع إقطاعي، وتحتل أخبار المركز مجالاً أوسع بكثير في وسائل إعلام المحيط مثلما أن التجارة مع المركز تشكل، من مجمل تجارة المحيط قسماً أكبر بكثير من مجمل تجارة المحيط مع المركز".

ثم يضيف: "كما ينتج المحيط مواد خاماً يصنع المركز منها منتجات جاهزة ينتج المحيط أيضاً أحداثاً يصنع المركز

منها أخباراً.

ويحدث هذا عن طريق تدريب الصحفيين على رؤية كل شيء بأعين المركز، وبناء منظومة من الاتصالات تصفي وتقطر وتصنع الأحداث، إلى أن تجعلها مناسبة للترسيمة العامة، هذه الفكرة الأخيرة تؤدي مباشرة إلى الإمبريالية الثقافية، التي نمطها الأول والأصلي هو الإمبريالية العلمية.

واحد مظاهر هذه الإمبريالية العلمية هو التحكم في انتقال الأسرار المعرفية إلى البلدان التابعة وربط النخبة في هذه الأخيرة ربطاً عضوياً بمثل وقيم المركز التي تروج عن طريق السيطرة الإعلامية أو هي تعزلها بالتالي عن الاحتياجات الحقيقية لشعوبها، أى عن القدرة على الإبداع انطلاقاً من الواقع المحلي وطموحات الغالبية العظمى فيه، وتلعب النخبة في هذه الحالة دور الوسيط، الذي ينقل تتابع المعارف الجاهزة ويعجز عن تملك أسرارها وينغمس في مستوى معيشة يعزله عن الغالبية العظمى للشعب، فيصبح جزءاً من الحاجز الذي يقف بين هذا الشعب وتملك المعارف العلمية الحديثة والإسهام في تطويرها طبقا لحاجاته الحقيقية والنموذج الذي ينشده مشروع وادي التكنولوجيا يتطابق

تماماً مع هذه المواصفات.

هذا بينما تقوم الإمبريالية الإعلامية والعلمية عبر وسائطها المختلفة بخلق احتياجات زائفة للشعوب وتدمير نمط القيم والسلوكيات الوطنية وكبح تطورها واستبدالها أولاً بأول عن طريق الثقافة الإمبريالية التي تقمع الشعب كله، روحياً بالاستناد إلى شريحة صغيرة فوقية.

وهناك نوع من الهامشية أو التهميش، يمكن التأكد منه في كل مكان وهذا يعني انعدام الشروط السياسية والاجتماعية المتكاملة والمتنوعة للحياة وللعمل، أو رفض إعطائها أصلا لأن المجموعات المهمشة لا يمكن استخدامها استخداماً مباشراً لإحراز الربح أو لتراكم رأس المال أو لدعم نخب معارضة على أرضية النظام القائم، لذا فإن إلغاء عضويتها في المجتمع هو الذي يؤمن مزايا المركز أو مزايا المحيط القريب من المركز (أي الطبقات الحاكمة وعلماؤها) في حين لا يحدث أصلا أي تفاعل مع هذه الأقسام من السكان، بل يتم تجاهلهم وتدفع دفعاً إلى اللاشرعية وتُكره على اتخاذ موقف اللامبالاة وتُعامل معاملة تتسم بالعداء من قبل الشرائح المتوسطة والدنيا المندمجة كما يقول المصدر السابق

"الرأسمالية وإعادة الإنتاج التابع".

هل يمكن أن نتصور إسهاماً متميزاً لعلماء هذه الشرائح الدنيا المتوسطة والمندمجة في السلطة، إسهاماً يتسم بنفوذ اجتماعي واسع يؤدي إلى شيوع النظرة العلمية وتطورها، بما يفتح الباب لإبداع تكنولوجيا وطنية، تستجيب للحاجات ولا تحتاج إلى رأس مال كثيف يغرق البلدان الفقيرة في القروض؟ أي باختصار تكون فاتحة لاشتراك الشعب كله في ما يسمى بتطوير التكنولوجيا بدلاً من مثل هذا الوادي المعزول المزمع إنشاؤه بتكاليف باهظة والذي لا يهمش فقط الفقراء الأميين. وإنما يهمش أيضا الغالبية العظمى من المتعلمين الفقراء أيضاً الذين يغرقون شيئاً فشيئاً في البطالة، ولا يشاركون بأي صورة في تقرير مصير بلادهم، إن الإجابة هي لا، من دون حاجة لبراهين إضافية، فما العمل إذا؟

في فصل عن التعاون التقني بين بلدان العالم الثالث والاعتماد الجماعي على الذات وضعه الباحثان أنريك أوتيزا وأنيسور رحمان، في كتاب "الاعتماد الجماعي على الذات كاستراتيجية بديلة للتنمية"، يوضح المؤلفان بصورة علمية موثقة، الفشل الذريع لفكرة نقل التكنولوجيا من البلدان

الرأسمالية المتقدمة إلى البلدان التابعة، وعلى الرغم من السرطان الإنمائي يقول الباحثان: فإن المعونة كانت أساسا أداة سياسية للإبقاء على السياسات الاجتماعية والاقتصادية في البلدان النامية متمشية مع رغبات البلدان المانحة سواء تم ذلك مباشرة أو عن طريق الشركات عابرة القارات، حيث تكون النتيجة واحدة في كلتا الحالتين اللتين تسهمان معاً في فرض معارف، نشأت في الخارج وغير مرتبطة بالثقافة والإمكانات والتطلعات الوطنية في المجتمعات المتلقية، وقد أسهمت في تبني نماذج التنمية القائمة على التبعية التي دمرت النسيج الاجتماعي لهذه البلدان: إذ ثبت إنه لا يمكن نقل المعارف الإنمائية من مجتمع إلى آخر من دون أن يقوم المجتمع الذي تنتقل إليه بشيء من التكييف لها لاستيعابها في عمليته المحلية للتنمية، وفقا لطموحاته الوطنية والاجتماعية.

يقدم الباحثان مشروعاً بديلاً يقوم على التعاون التقني بين بلدان العالم الثالث يعتمد أساساً على تطوير مواهب الشعب ومشاركته، ويعطي أولوية لبناء مشاريع مشتركة تلبي الاحتياجات الأساسية للشعوب في إنتاج الغذاء وتنقية مياه

الشـرب، وتصنيع الأدوية الرخـيـصـة من الأعشـاب المحليـة للاسـتـعـاضـة عن الأدوية الغـاليـة الثمن، التـي تسـتـوردها من العالم الرأسمالي، وتطوير تكنولوجيا الوقود الرخيص، ومحو الأميـة الوظيفيـة لدى الجماهيـر وأساليب نشـر الوعي، وذلك اعتماداً على المواهب العلمية ونوعيتها في العالم الثالث والتي لا يستهان بها شرط أن تقوم المشروعات بتوظيفها الجماعي لا النخبوي، أي على استثمار مواهبها كلها.

وحين تتجه مثل هذه المشروعات إلى التأثير في الجماهير الواسـعة، فسـوف يتم اندمـاج عضـوي بين البحـوث العلمـيـة والمعارف الشعبية والإبداع الشعبي من خلال انخراط ملموس في مجالات العمل.

وهناك مثل تطبيقي باهر لهذه الفكرة، يعرفه جيداً آلاف العـاملين في مـشـروع السـد العـالي في مـصـر، حـيث شـارك المهندسـون والعمـال الفنيون مـشـاركـة واسعة وجماعيـة في تطوير بعض الآلات وقطع الغيار، وهناك الترجمة المبدعة، لخطط المهندسين والمصـممين السـوفـيـات، كـذلك شـارك المهندسون والفنيون العسكريون المصريون في إجراء تعديلات جوهرية ملائمة للمناخ ولطبيعة التربة على المعدات العسكرية

التي استخدمها الجيش المصري في عبوره الظافر لقناة السويس سنة ١٩٧٣، وهناك التطويرات التي أجراها العراق على الصواريخ والمدافع.

ولكن المشروع الذي يعرضه الباحثان تفصيلا هو أوسع وأعمق من هذه الترجمة الجزئية هنا وهناك، وهو من الناحية الجوهرية فكرة نضال، كما يقولان، إذ "ستجد الصفوة الكمبرادورية" الحاكمة في بعض بلدان العالم الثالث، دائما وسيلة للتفاوض مع الإمبريالية وهو ما حدث فعلا، بعيدا عن المصالح الأساسية لمجتمعاتها بغية تعزيز مصالحها الطبيعية، كما أن أعضاء المجتمع العلمي و"الانتلجنسيا" لن يغيروا بسهولة توجههم نحو الصفوة في مجالي البحوث والتعليم، وستواصل الأنظمة الوطنية والدولية – للمكافأة – اجتذابهم لانتهاج ممارسات علمية غير مرتبطة بالاحتياجات الحقيقية لشعوبهم.

إنها "إذا" ومرة أخرى فكرة نضال لن يكون بوسع شعوب العالم الثالث، وجماهير الأمة العربية من بينها أن تضعها موضع التطبيق من دون أداة سياسية جديدة تطيح بالتبعية وتستمد مشروعيتها من الشعب، وتتجه نحو الوحدة القومية

على أسس ديمقراطية .

إن الاعـتـمـاد التـقني الجـمـاعي على الذات مـشـروط بالاستقلال الوطني، واختيار طريق التقدم الاجتماعي، وهما الهدفان الرئيسيان لحركة التحرر الوطني التي انتكست، وسوف يكون نهوضها الجديد مشروطا بدوره بفعالية الثقافة الوطنية التقدمية، التي تنشد المثل الأعلى الاشتراكي في ارتباط وثيق بالجذور والحاجات الوطنية والإقليمية، ومن دون خضوع للاحتياجات الزائفة، التي تخلقها الإمبريالية، بل إنها سوف تنهض في مواجهة هذه الحاجات الزائفة وفي خضم التحرر منها.

والى أن يحدث هذا التحول الأساسي في المجرى العام لحركة التحرر الوطني، وهو بدوره عمل نضالي دؤوب، سوف تظل وديان التكنولوجيا، وجثث الأجهزة الحديثة، وآلات الطباعة المتقدمة معلقة في الفراغ أو مشروعاً استثمارياً لطبقة تابعة، يجري إنفاق الملايين على دراسة جدواها، التي تتقاسمها بيروقراطية "العالم الثالث"، مع السادة في المراكز، ويتحمل البلد المعنى ديوناً إضافية فوق ديونه من دون أن يسهم كل هذا في التنمية الحقيقية والتي لا مفر من أن تتم

في بلدان "العالم الثالث" بالاعتماد على الذات والاعتماد الجماعي على الذات، وهو ما يساوي تحرير الطاقات المكبلة للشعب العامل، بمشاركته الفعلية في الثروة والسلطة، وحينئذ سوف يكون للمعارف العلمية الحديثة شأن آخر، وللإنتاج التكنولوجي المتقدم وظيفة أخرى تتخلق عليها الأرضية الملائمة لكي تلحق هذه الشعوب في مستقبل الأيام بركب الحضارة العلمية الجديدة ليكون إسهامها أعظم بما لا يقاس، لأنه إسهام الشعب كله، ومن أجل الشعب كله، وقد نجح المشروع الهندي في تطوير "السوفت وير" وصولاً إلى التصدير بالمليارات ولكن بقى الفقر والتهميش.

ولم يتطرق بحث التعاون التقني بين بلدان العالم الثالث لمسألتين جوهريتين: الأولى هي كيفية تطوير الصناعة الثقيلة في هذه البلدان كركيزة لا غنى عنها للصناعات الزراعية والغذائية وصناعة الأسلحة، والثانية هي عالمية المعرفة العلمية، التي أسهمت فيها كل شعوب الأرض عبر التاريخ ثم احتكرت الإمبريالية أسرارها، وكيفية القضاء على هذا الاحتكار لأن أي نهوض علمي، لا بد من أن يبدأ من النقطة الأخيرة التي وصلت إليها البشرية، ومع ذلك فلن تكون هناك مسائل

مستعصية على الحل إذا ما تطور الاعتماد الجماعي على الذات في اتجاهه الصحيح أي نضاليا، بحيث يكون القضاء على الاحتكار العلمي عملاً سياسياً في المقام الأول وليكون استيراد آلات الصناعة الثقيلة من موقع الندية وتوازن القوة والمصالح ممكنا.

عن العولمة والثقافة

قبل ما يزيد على قرن ونصف القرن تنبأ البيان الشيوعي بأن الرأسمالية سوف توحد العالم حيث تكتسح البورجوازية مدفوعة بحاجتها إلى أسواق أبدا جديدة، الأرض بأسرها فلابد لها أن تعشش في كل مكان، وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان.

أعطت البورجوازية، باستغلالها للسوق العالمية طابعاً عالمياً لإنتاج جميع البلدان واستهلاكها... ولم تعد الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية، بل مواد أولية آتية من أكثر المناطق بعداً، وتستهلك منتجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. ويضيف البيان، وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادي لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكرى فالآثار الفكرية لأمة ما تصبح ملكاً مشتركاً لجميع الأمم، ويغدو قصر النظر والتقوقع القوميان مستحيلين أكثر فأكثر، ويولد من مجموع الآداب القومية والقطرية أدب عالمي (١) (كارل ماركس وفردريك إنجلز "البيان الشيوعي" ترجمة العفيف

الأخضر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٣، ٢٤ .)

وقبل أقل من نصف قرن على صدور "البيان الشيوعي" كان الفيلسوف الألماني هيجل، يقول في محاضرة له نحن نقف على أعتاب حقبة مهمة، حقبة اختمار عندما تنطلق الروح طفرة واحدة إلى الأمام، تعلو فوق صورتها السابقة، وتتجلى في صورة جديدة، إن كل تصوراتنا ومفاهيمنا وقيودنا التي تحكم رباط عالمنا آخذة في التحلل، تتبدد مثل رؤى الأحلام، وهاهو ذا طور جديد من أطوار الروح في سبيله إلى التكوين وأحرى بالفلسفة قبل سواها، أن تحتفي بظهوره وتقربه بينما الآخرون المعارضون له عن عجز ووهن يتشبثون بأهداب الماضي (١) (نقلا عن فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أمين). وكان هيجل يستشرف مستقبلاً عالمياً سار كل من ماركس وإنجلز على هداه وهما ينقدانه.

وفي بدايات القرن التاسع عشر كان الشيخ، رفاعة رافع الطهطاوي" قد وصل إلى باريس واعظاً لبعثة أوفدها محمد علي باشا ضمن مشروعه الطموح للدخول بمصر والعالم العربي إلى العصر الحديث، وبعد أن كان المصريون قد طردوا الحملة الفرنسية التي وإن خرجت مدحورة من البلاد

فإنها لم تترك شيئاً على حاله، وليعود هذا الشيخ إلى بلاده ممتلئاً بحالة التقدم الذي تعيشه فرنسا محاولاً التوفيق بينه وبين واقع بلاده، ومتطلعاً إلى مستقبل وطنه قائماً على الحرية والمصنع وتعليم النساء، كان العالم يجري إلى الأمام ونحن خلفه شأن شعوب أخرى لم تعرف الثورة الصناعية لأسباب كثيرة لكنها تطلعت جميعاً لأن تكون جزءاً فاعلاً في العالم الحديث الذي سيطرت عليه الرأسمالية المتقدمة الباحثة عن أسواق ومستعمرات وهي توحد العالم، وأخذ فتح البلدان يتوالى ومعه وبعده ملحمة نضالها ضد الاستعمار، وبروز حركة التحرر الوطني في القرن العشرين مع قيام الثورة الاشتراكية في روسيا في أوله والثورة الصينية في منتصفه واندلاع حربين عالميتين في أول القرن ومنتصفه، ثم إلقاء أمريكا قنبلتين ذريتين على اليابان وانقسام العالم إلى معسكرين أحدهما رأسمالي والآخر اشتراكي، ثم قامت الحرب الباردة التي استنزفت طاقات المعسكر الأخير حتى تحطم بعد أن كان قد انتهج سياسة التعايش السلمي بين النظم الاجتماعية المتباينة مالئاً الخيال البشري بالوعود لكنه تورط مع ذلك في سباق التسلح، وكان أن خسر في كل من

المنافسة الاقتصادية والديمقراطية مع النظام الرأسمالي حتى انهار في بداية العقد الأخير من القرن العشرين.

وهو الانهيار الذي أحدث تراكماً ثقافياً وسياسيا هائلا وبسرعة من علاماته خيبة الأمل وزهو المنتصرين وكانت سمات الخيبة والانكسار والإحباط والشعور باللاجدوى وانهيار الأحلام الكبيرة أو ما يسمى بالحكايات الكبيرة سمات بادية في ثقافة العولمة والطابع الذي سمي ما بعد حداثي فيها، وهو طابع ما يزال بدوره في طور التشكل، كما سنرى وانزاحت عقبة كأداء أمام المعسكر الرأسمالي لتدخل الرأسمالية مرحلتها الجديدة أي العولمة التي يرى فيها المفكر الاشتراكي سمير أمين أعلى مراحل الإمبريالية بسبب الخصائص الجديدة للرأسمالية وما يسمى بمجتمع المعلوماتية والاتصال ونمو تجارة السلاح.

واقتصادياً تنهض العولمة على نمو الشركات العملاقة متعدية القومية التي لا وطن لها، والتي تعمل بتعاون وثيق مع كل من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، لفرض سياسات الليبرالية الجديدة على العالم مثل التكيف الهيكلي والتثبيت الاقتصادي وهي سياسات انكماش

تقوم بإقصاء الدولة الوطنية في أطراف النظام من ميدان الاستثمار وإغراقها في الديون وتقويض الملكية العامة وروحها وتخفيض الإنفاق العام والعملات الوطنية وتحرير الأسواق وتأليهها باعتبار أن لها يداً خفية تضبط كل شيء كما لو أنها قدر.

وإذا كانت هناك الآن حدود واضحة لنظرية العولمة الاقتصادية وتجليها السياسي في شكل الهيمنة الأمريكية فإن نظرية العولمة الثقافية لا تزال قيد التشكيل وهي موضوع جدل واسع بين المفكرين والأدباء والمثقفين لأنها ما تزال نوعا جديدا من الظواهر الاجتماعية التي تخص الثقافة ووسائل الاتصال والتعليم والنظريات الفكرية والسينما والمسرح والاستهلاك والحياة اليومية ونمط العيش، ويربط بين هذه الحقول جميعا التوسع الهائل في الاتصال العالمي عبر الإنترنت، وانتشار الفضائيات وانتقال البضائع عبر الأسواق والأموال الطائرة في البورصات والهجرة التي لم تعرف لها البشرية مثيلاً من قبل، وتقوم في هذا السياق عملية دائبة مزدوجة هي في حالة جدل مستمر بين أطرافها يتم فيها عولمة الفريد والخاص أي إدماجه في العالمي، وتفريد العالمي والعام

وإدماجه في المحلي فيصبح كل منهما جزءاً عضوياً من الآخر، وهو موضوع يحتاج إلى دراسة متأنية.

ويحدث ذلك كله في إطار من هيمنة الثقافة الاستهلاكية التجارية التي ارتبطت بإيديولوجية عبادة السوق وبالنمط شبه الموحد الذي يروج على الصعيد العالمي، وتمثله السينما الأمريكية ومسلسلات التلفزيون وهو يصل إلى أبعد كوخ في أفقر قرية في العالم، ولكن التأمل حتى في هذا النمط الموحد لن نجده ابنا خالصا لأبيه الأوربي - الأمريكي فهناك تراث الهنود الحمر والإفريقيين الأمريكيين فيه.

وإذا تأملنا قليلاً في هذا الغضب المحموم الذي عبرت عنه الصحافة ووسائل الاتصال الأمريكية إزاء حملة مقاطعة مطاعم ماكدونالدز في الوطن العربي حين قررت السلسلة تأييد إسرائيل سوف نجد أن هذا الغضب لا يعود فقط إلى تراجع الأرباح وإنما أيضا لأن هذه المقاطعة تضع النمط الاستهلاكي في العيش، والذي ترمز له الوجبات الأمريكية السريعة موضع انتقاد وتساؤل، إذا تحمل فكرة المقاطعة في طياتها فضلاً عن أنها ترفع راية العصيان ضد الهيمنة صورة وإمكانية أخرى للعيش بطريقة مختلفة، أي بكلمات أخرى

تحمل عمقاً ثقافياً يواجه التنميط بالتنوع، والإكراه بالاختيار حتى لو كان هذا الإكراه ناعماً جداً بحيث يبدو أنه اختيار حر إذ أنه يتم عبر جبروت الإعلان والدعاية والإعلام، والتي أصبحت أيضا وسائط ثقافية لأنها تؤثر في اختيارات الناس وأذواقهم وتسهم في تشكيل رؤيتهم للعالم.

في فيلم أمريكى يدور حول أساليب العمل في قنوات التلفزيون الكبيرة وحيث يواجه الإعلامي عقبات كبيرة تحول دون بث برنامج أعده عن مضار التدخين، وتدخلت شركات التبغ لوقف البرنامج وقامت أكثر من ذلك بتزوير سيرة إجرامية للشاهد الرئيسي فيه وهو أحد موظفيها الكبار، وكانت القناة التلفزيونية قد منحت مذيعها إجازة مفتوحة بعد أن أوقفت بث برنامجه.

تقول له زوجته حين وجدته حزينا كاسف البال:

تستطيع أن تعمل في قناة أخرى فالإعلام الحر موجود بوفرة ويرد الرجل بحسم:

- إنه حر لمن يملكه

ورغم أن ثقافة العولمة لا تزال في طور التشكل فسوف نلحظ انتشار مجموعة من الأفكار الكبيرة اجتاحت العالم

وأصبحت موضوعا للجدال في العقدين الأخيرين وتبلورت في كتب حظيت بشهرة عالمية هي " نهاية التاريخ خاتم البشر " للأمريكي من أصل ياباني " فرانسيس فوكوياما "وصراع الحضارات" للأمريكى صامويل هنتنجتون " وتقاطعت الأفكار الأساسية في هذين الكتابين مع فلسفات ما بعد الحداثة باتجاهاتها المختلفة وسوف يدلنا التحليل الدقيق أن لهذه الأفكار آباء وأجداداً في مراحل سابقة من التاريخ الإنساني شأن العولمة الاقتصادية خاصة في عصور التنوير الأوربية التى شهدت بدورها تناقضات شتى، ففى حين خرجت الثورة الاشتراكية من تحت معطفها خرجت أيضا الفاشية والمكارثية.

تدور فكرة نهاية التاريخ عند " فوكوياما " كما يدل عنوانها حول أن الديموقراطية الرأسمالية هي الاختيار الأخير الذي استقرت عليه الروح الإنسانية، وهي النموذج الذي سوف تسعى إليه البشرية كلها من الآن فصاعدا حيث ينشغل الناس الأحرار لا بالصراع السياسي وإنما بالعيش الطيب ويتنافسون فيما بينهم من أجل المكانة والقيمة الذاتية بما أن قضايا العيش هي الآن مفروغ منها، وهو يبلور فكرة الصراع

من أجل المكانة والقيمة ويعتبرها محركات للتاريخ وذلك في معارضة لقول ماركس أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ.

– يقول " فوكوياما "

إن من أهم ما تخطط له الدول الرأسمالية الديموقراطية مثل الولايات المتحدة هو أن يتجه أكثر الأفراد نبوغاً وطموحاً إلى الاشتغال بالتجارة والصناعة لا بالسياسة ولا في الجيش أو الجامعات أو الكنيسة ويبدو أنه من الأفضل للاستقرار طويل المدى للسياسة الديموقراطية أن يشغل النشاط الاقتصادي بال الطبائع الطموحة مدى الحياة وليس هذا لمجرد أن مثل هؤلاء الناس يخلقون ثروات يستفيد منها الاقتصاد ككل وإنما لأن مثل هؤلاء الناس يظلون بعيدين عن السياسة والجيش ففي مثل تلك المجالات الأخيرة قد تؤدي حالة التململ عندهم إلى اقتراح ابتكارات في الداخل أو مغامرات في الخارج تكون لها عواقب وخيمة على المجتمع، وقد كان هذا بالضبط هو النتيجة التى خطط لها المؤسسون الأول لليبرالية الذين أملوا في أن توازن المصالح الأهواء(١).

(فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ وخاتم البشر ترجمة حسين أحمد أمين مركز الأهرام للترجمة والنشر ص. ٢٧٥

ط١ ، ١٩٩٣)

ورغم أن فوكوياما يلبس فكرته هذه طابعاً فلسفياً إلا أنها تتضمن في واقع الأمر خطة لعدم تسييس الجماهير حيث السياسة هي التعبير الأشمل عن الواقع وإبعادها إلى الانغماس فقط في مصالحها الشخصية والخاصة وتفتيت روح الجماعة التي تبرز في العمل السياسي الذي يتطلع البشر عبرة إلى تغيير حياتهم والمشاركة في السيطرة على مصيرهم الذي يصنعه الآخرون في هذه الحالة بعيدا عنهم، والآخرون هم عادة الاحتكارات الكبرى والشركات العملاقة ومؤسسات الإعلام الضخمة التى تتحكم بصورة قهرية في تشكيل الرأى العام بل وتضليله حتى يختار مصالح الشركات كأنها مصالحه الخاصة.

وهو يرى " أنه في البدء كانت معركة حياة أو موت من أجل المنزلة الخالصة ويدعونا لإدراك أهمية الرغبة في الاعتراف والتقدير باعتبارها محركاً للتاريخ " ص ١٤ وترتبط هذه الفكرة أيضاً بتفسيره لابتكارات الناس المرتاحين لشغل أوقات الفراغ.

يتحدث فوكوياما عن أمريكا ومعظم أقطار أوربا باعتبارها

بلدانا تجاوزت مرحلة التاريخ وعن ولاية كاليفورنيا باعتبارها أكثر الولايات الأمريكية تجاوزاً لمرحلة التاريخ لأنها وصلت لغايته أي الديموقراطية الليبرالية فتشهد هوس القيام بنشاطات أوقات الفراغ التى تنطوى على احتمالات عالية من المخاطرة دونما هدف غير إخراج المشترك فيها من رفاهية الحياة البورجوازية.. مثل تسلق الجبال والمسابقات الخطرة على سبيل المثال.

ويمد " فوكاياما " هذه الفكرة على استقامتها ليرى في انخراط بعض الثوريين الأوربيين في حركات التحرر في العالم الثالث ضجرا من الحياة المرفهة وتصريفاً للطاقة تماماً مثلما رافق الفيلسوف الفرنسي " ريجيس دوبرية " أرنستوتشي جيفارا إلى بوليفيا حيث كان " جيفارا " يتطلع إلى إشعال الثورة في أوساط الفلاحين وقتلته المخابرات المركزية الأمريكية هناك كما هو معروف.

وكان بوسع ريجيس دوبرية أن يجد منافذ لرغبته في إضفاء قيمة على الأشياء المفتقدة في فرنسا الغنية ذات الطبقة الوسطى المهيمنة، وذلك باشتراكه في الحرب في أدغال بوليفيا مع تشى جيفارا ثم يضيف " ولذا فإنه من الجائز أن

يكون من حسن حظ الديموقراطيات الليبرالية وجود العالم الثالث حتى يمتص طاقات ومطامح مثل هؤلاء الناس.. "

لم تتوافر لي مادة لأعرف منها كيف حلل " فوكوياما " ظاهرة الثلاثين مليون متظاهر ضد العدوان الأمريكي – البريطاني على العراق، ومئات المواطنين من كل أنحاء العالم الذين اختاروا أن يقوموا بدور الدروع البشرية لحماية الشعب والرئيس الفلسطيني من العدوان الهمجي الإسرائيلي وموت الشابة الأمريكية " راشيل كوري " تحت دبابة إسرائيلية في غزة وهي تحاول منع الدبابة من هدم بيت فلسطيني، وإن كان يرى في كل ذلك تعبيراً عن سأم هؤلاء البشر من متع الحياة البورجوازية!! أو مجرد الرغبة في إضفاء قيمة على الأشياء بصرف النظر عن الأفكار والرؤى التى حملوها في أعماقهم وضمائرهم وحسهم العالي بحاجات الآخرين والأهم من هذا وذاك الاختيار الإنساني والسياسي التقدمي الذي اختاروه

أما الفكرة المحورية في كتاب الباحث الأمريكي في علوم الحكم والأمن والاستراتيجية صامويل هنتنجتون " صراع الحضارات " فتقول إن المستقبل المنظور يحمل في طياته صراعاً بين الحضارات، ويرشح لهذا الصراع حضارتين أو

بالأحرى ثلاثاً لأنه يضع الكونفوشيوسيه والإسلام والمسيحية الشرقية في خندق واحد، وما يسميه حضارة الغرب في خندق آخر، وسيكون العنصر الحاكم في هذا الصراع ثقافياً في الأساس وليس اقتصادياً أو عسكرياً أي صراعاً حول القيم وطرق الحياة ورؤى العالم والحرية.

وسوف يكون هذا الصراع الذي سيدور على صعيد عالمي عباءة لصراعات عرقية وطائفية وثقافية متعددة داخل كل حضارة على حدة، لذا يدعو كلا من أمريكا وأوربا للحد من الهجرة إليهما من بلدان العالم الجنوبي الفقير مع العمل المنظم لاستيعاب المهاجرين الذين استقروا فعلا وتغيير ثقافاتهم ونظرتهم للعالم لكي تتسق مع ما أسماه ثقافة الغرب التى عاشت متجانسة وذات ملامح واضحة على مدى ألف عام – وفشل العالم كله خارج أوربا وأمريكا في تمثلها أو إعادة إنتاجها ليبقي الغرب فريداً وليس عالميا كما يقول وليبقى حاملاً لرسالة الحرية والفردية والديمقراطية وليس للكوكاكولا والهامبورجر فقط.

وتتمثل إستراتيجية هنتنجتون في ضرورة توحيد أوربا وأمريكا لتكونا معا قادرتين بعد حل الصراعات فيما بينهما

على أن تصبحا طرفا قويا في الصراع ضد الحضارتين الأسيويتين الأفريقيتين، وهما: الكونفوشيوسية والإسلام اللتان تتفوقان على الغرب بكثرة عدد السكان وزيادة التسلح وقوة اللغات التى يتجاوز عدد المتحدثين بها هؤلاء الذين يتحدثون الإنجليزية.

ووقعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ حين قام إرهابيون مسلمون في الغالب بقصف برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك ومقر وزارة الدفاع في واشنطن لتمنح مصداقية لأفكار الكتاب وتساعد على نشرها.

سوف نجد أنه في كل من كتاب " فوكوياما " وكتاب "هنتنجتون" هناك تركيز على صراع الأفكار بدلا من الصراع الواقعي الذي هو صراع مصالح ينتج أفكاراً، ومن المعروف أن الاستراتيجية الأمريكية قامت في نصف القرن الأخير على تأمين الهيمنة على منابع النفط الرئيسية في المنطقة العربية وآسيا الإسلامية، وأن أحد أهدافها الرئيسية هو محاصرة الصين كعملاق اقتصادي مستقبلي من جهة والحد من نفوذ اليابان كمنافس قوى لأمريكا من جهة أخرى.

ارتبطت ما بعد الحداثة بالعولمة وبرزت خاصيتها

الأساسية في الثقافة في تقنيات وتشظي الكليات وهو ما يسمى بسقوط الحكايات الكبيرة، شأن حلم بناء الاشتراكية الذي تحطم على أرض واقع قاسٍ، وأصبحت العقلانية موضوعا للتساؤل حيث الهيمنة الساحقة فكرياً لاستلاب العقل والتباس الفكر وانقلاب القيم وغيبية الأيديولوجية وتراجع النظرة الشاملة للكون والقول باستحالة الموضوعية وعدم وجود حقيقة ثابتة يمكن التعرف عليها لأن ما يمكن التعرف عليه هو فقط الفوضى الخلاقة التى تواكبت مع انتشار الأصولية، وبروز مقولة المابعدية ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد النسوية، وما بعد الصناعة التى هي سمة الاقتصاد المعولم المتقدم حيث البرمجيات والمعلوماتية وما بعد الماركسية وما بعد الإمبريالية ولكن ما بعد الحداثة في الفلسفة والفكر والأدب والفن ونمط العيش شأنها شأن الحداثة ذاتها أنتجت ظواهر متناقضة ونشأت أولا في أكثر البلاد تقدما في هذه المرحلة من عمر النظام الرأسمالي، وعبرت عن انشغالات حقيقية في الحياة الثقافية والفكرية لهذه البلاد، انشغلت بها أيضا الحياة الفكرية والثقافية في العالم الثالث تعبيراً لا عن التفاعل وتبادل التأثير فقط وإنما أيضا

عن عنف الهيمنة الثقافية المعتمدة على قوة وسائل الاتصال والثورة المعلوماتية.

ويكاد المفكرون أن يجمعوا على كون ما بعد الحداثة ظاهرة أمريكية أساسا (أكثر المجتمعات تقدماً في الصناعة وثورة الاتصال وأغناها) لكنها تأتي بالنسبة لنا (في العالم الثالث) مصاحبة للهيمنة الأمريكية بعد الانتصار في ميادين القتال في الحرب العالمية الثانية وعلى كونها التقت في مرحلة لاحقة باتجاهات ما بعد البنيوية الأوربية حيث انتشرت فلسفة التفكيك وعلى كونها تعبيراً عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية التى طرأت على المجتمع الأمريكي ورفعتها الرأسمالية المتعددة القومية إلى مرتبة نموذج مثالي يجرى تعميمه على مستوى العالم كله(١). (أحمد حسان ترجمته وتقديمه مدخل إلى ما بعد الحداثة كتابات نقدية الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٦- ١٩٩٤ ص. ,١٤)

شكلت حركة ما بعد الحداثة أيضا في أحد جوانبها خروجاً مدوياً على المؤسسة البرجوازية الحاكمة واحتجاجاً عليها وأخضعتها للنقد والمساءلة حدث ذلك في أمريكا في ظل الحركة المناهضة للحرب في فيتنام في ستينيات القرن

الماضي هذه الحركة التى تصاعدت وأنتجت أدباً وفناً ودربت جيلاً متمرداً على الأسلاف قام بتمزيق بطاقات التجنيد حتى لا يحارب شعباً آخر وكان نضاله أحد الأسباب التى وضعت حداً للحرب في فيتنام بعد هزيمة الجيش الأمريكي هناك.

وسوف نلاحظ أن حركة مشابهة أخذت تتبلور الآن في المجتمع الأمريكي ضد وجود جيش الاحتلال في العراق، وحيث يموت جنود هناك كل يوم، وتحمل الأخبار لنا بدء تحرك ستين أسرة أمريكية لها أبناء مجندون في العراق تطالب بعودة أبنائها، وأخذ الجنود أنفسهم يبعثون برسائل على الإنترنت تعبر عن قسوة الحنين وتراجع المعنويات وتحمل عنواناً موحداً " أعيدونا إلى الوطن "

وكانت حركة الشباب على الصعيد العالمي في الستينيات أوسع كثيراً من رفض الشباب الأمريكي للحرب، فقد انفجرت مظاهرات الشباب في مصر مطالبة بتحرير الأرض المحتلة بعد عام ١٩٦٧ وتخلقت حولها حركة أدبية وفنية جديدة شملت كل الميادين وهي الحركة التي أنتجت واحدة من أجمل قصائد عصرنا " الكعكة الحجرية " لأمل دنقل، وكما شهدت ولادة السينما الجديدة وبروز شعر العامية في ثوب جديد وتبلورت كتابة مختلفة.

فى أوربا شـهدت السـتينيـات " آخـر وأوسع حـركـة تمرد شـملت المجـتـمع بأسـره احـتـجت على أسس النظام ذاتهـا وكرست محاولة كسر أسوار مؤسسة الحداثة وإعادة الارتباط بالثقـافات الشـعبية والهـامشية والاستـهلاكـية (١). (أحـمد حسان مرجع سابق ص ١٥٠)

وتطرقت بعض اتجاهات ما بعد الحداثة قائلة بنهاية الفن وتلاشـى الحـدود بينه وبين الواقع فكل شىء فـى الحـيـاة هو قطعة فنية.

وسـوف نلاحظ نمواً لمثل هذا التوجه إلى الثقافة الشـعبية فى حـالة الإقـبـال الهـائل على نوعيـة الغناء التى يقـدمـهـا فى بلادنا كل من " أحـمـد عدوية وشـعـبـان عبـد الرحـيم و" حـسن الأسـمـر " والتـعـامل الثـقـافى مـعـهـا بجـدية فى مـحـاولة لاسـتـخـلاص المعنى من هذه الموجـة بخـصـائصـهـا كـمـا فـعل المخرج "داود عبـد السيد" حين اختـار شعبان عبد الرحيم واحدا من أبطال فيلمه "مـواطن ومـخبر وحرامى" وكما تقول لنا أرقام توزيع شرائط الكاسيت التى ينتجها.

كـذلك عـرفت هذه المرحلة نمواً كـبـيـراً للأصـوليـات فى الديانات كـافـة والتى ولدت صـوراً للتطرف غيـر المسبـوق من

طالبان فى أفغانستان للمتطرفين اليهود والمسيحيين والهندوس.. الخ

بل إن النزعة المركزية الأوربية فى الثقافة التى كانت قد ولدت فى زمن الاستعمار قد تقوضت أسسها ومعها نموذج الاستشراق الاستعلائى القديم والذى فككه الباحث الأمريكى من أصل فلسطينى " إدوارد سعيد " فى كتابه العمدة " الاستشراق " الذى كشف فيه عن الأعماق الاستعمارية والعنصرية للظاهرة، ولكننا سوف نلمح عودة قوية للاستشراق القديم بأفكار جديدة مع بزوغ الاستعمار العسكرى مجددا ويعبر عنه كل من صامويل هنتنجتون صاحب نظرية صراع الحضارات " وبرنارد لويس " الباحث المتخصص فى الإسلام والتيار المحافظ الجديد فى الإدارة الجمهورية الأمريكية بمنظريه ومفكريه وسياسييه الذين يعلنون فى كتاباتهم وممارساتهم أن الآخرين - باعتبار أن أمريكا هى المركز والنموذج - يحسدوننا بسبب ما نتمتع به من ديمقراطية ورخاء وتقدم وسوف نلاحظ هذا الاستخدام المتكرر فى أحاديث وكتابات المحافظين الجدد لتعبير " نموذجنا " وديمقراطيتنا وطريقة حياتنا فى تمركز جديد حول

الذات يعيد إنتاج المركزية الأوربية أمريكياً هذه المرة.

عجزت العولمة فى ميدان الثقافة عن حل معضلة الاستبعاد والتهميش الاقتصادى التى تنتجها الرأسمالية وما يترتب عليها من مظالم فادحة وعنف مدمر سواء فى صورة الاستغلال الكثيف والفقر المدقع والبطالة والأمية أو العدوان والاحتلال، كما هو الحال في فلسطين والعراق التى دخلت إليهما أنماط العولمة فى شكل هيمنة متوحشة.

يتساءل الأديب الهندى " شاشى ثارو " فى كلمة افتتاح مهرجان برلين للأدب سبتمبر هذا العام ٢٠٠٣

" هل يوجد فى عالم ما بعد الحادى عشر من سبتمبر ما يمكن اعتباره الخيال العولمى أو بكلمات أخرى هل العولمة التى أدخلت ماكدونالدز "وميكروسوفت " إلى كل البلدان فضلا عن ميكى ماوس أدخلت كذلك " أسامة بن لادن " و" على الكيماوى " إلى كل العقول.. إن الحادى عشر من سبتمبر أثبت أن النار التى تنشب فى كوخ من القش أو خيمة متربة نائية فى أحد أركان تلك القرية يمكن أن تصهر الأسس الحديد الصلبة لأطول ناطحة سحاب فى قريتنا العالمية.. إن إرهابيى الحادى عشر من سبتمبر كانوا يهاجمون عولة

الخيال البشرى، أى الثقافة المادية والكافرة والمعربدة لدى الغرب المهيمن، والمتجسدة فى عولمة يشعر أناس مثلهم أنهم مستبعدون عنها إن كل من أيد ذلك العمل فعل ذلك انطلاقا من شعور بالاستبعاد(١). (نقلا عن سمير جريس خصوصية الأدب أفضل طريقة لعولمة الخيال الحياة اللندنية ١٢ / ٩ / ٢٠٠٣ .)

والاستبعاد والتهميش فى البلدان التى كانت قد تحررت من الاستعمار القديم ووقعت فى قبضة الاستعمار الجديد هما نتاج النهب المنظم وفشل التنمية وغياب العدالة فى توزيع الثروة وقمع الحريات.

لقد فشل التنميط إذن فشلاً ذريعاً أفسح المجال لبروز قضايا الهوية على أوسع نطاق وبمعانٍ متعددة من الهوية الوطنية إلى الهوية الدينية ومن الطائفة إلى العرق إلى القبيلة فالأسرة، وهو ما يشهد نماذج له فى الصراعات الدائرة الآن فى كثير من بلدان أفريقيا وآسيا، ورغم سلبية عملية تفتيت الهويات إلى أصغر وحداتها فإنها ظلت نبعاً غنياً لخصوصيات الخيال البشرى فى مواجهة عملية التوحيد أو بالأحرى التنميط القسرية التى يقوم بها السوق والعولمة

الاقتصادية يقول " ثارو " مرة أخرى " من دون اختلاف الخيال البشرى لا يمكننا أن نفهم تجليات الحال البشرية المتعددة ولا يمكننا تقدير عالمية الأهداف والطموحات البشرية وهذا هو السبب الذى يدعونى بصفتى كاتباً، لأن أقول إن خصوصيات الأدب هى أفضل ترياق لعولمة الخيال..(١). (ثارو مصدر سابق .)

وهذا هو بالضبط ما تقدمه الآداب المكتوبة والشفاهية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية للعالم، أى خصوصيات واقعها وخيالها وإبداعها فى رد عبقرى على محاولة التنميط وهيمنة الثقافة التجارية الاستهلاكية للسوق.

وكما يقول الباحث الباكستانى "طارق على" إن علينا أن نقف ضد واقعية السوق لأنها تطلب إلى الأدب أن يكون سلعة – منغلقة على ذاتها التى تستمد منها الدلالة حيث يجرى تنميط الفكرة فالأسلوب.

وقد وقفت أوربا وأمريكا مشدوهتين أمام غنى وتنوع هذا الأدب وقدرته على إثارة الدهشة وعمق مادته الإنسانية وتبارت دور النشر فى نقله إلى اللغات الكبرى إنجليزية وفرنسية حتى أن بعض روايات الهندية " أرونداتى روى " أو

البرازيلى باولو كويهلو أو الكولومبى " جابرييل جارسيا ماركيز " توزع فى طبعاتها المترجمة ملايين النسخ فى أوربا وأمريكا.. وتتوالى ترجمات أديبنا نجيب محفوظ إلى كل اللغات الحية بينما تحول الفن البدائى فى هذه البلدان إلى مصدر الهام لكبار الرسامايين والنحاتين الذين بحثوا بشوق عن طفولة الإنسانية بعذريتها وصفائها وروحها فى هذا التراث.

وحين شعر المسرحى الإنجليزى البارز فى عصرنا " بيتر بروك " بالحاجة إلى تجديد المسرح ذهب إلى إفريقيا وشكل هناك فرقه مسرحية متعددة الجنسيات، صحيح إن الإنتاج السينمائى والتليفزيونى فى هذه البلدان عجز فى غالبية الأحوال عن التعبير عن الخصوصية الثقافية لها لأنه يحتاج إلى خبرات تقنية تتقدم فى أمريكا وأوربا باستمرار ولا تتوافر عادة لهذه البلدان، ومع ذلك فإننا نشهد فى العقدين الأخيرين نمواً فنياً مدهشاً لكل من السينما الصينية والإيرانية والمكسيكية له عمق إنسانى فريد يقول بلغة الفن إن الإنسان واحد ومتعدد ويعرى زيف النزعات العنصرية الفوقية ويدعو للتأمل فى أسسها " أن أكثر العوامل قوة وأعظم النتائج التى

تتسم بالروح الإبداعية فى المخيلة القومية فى آسيا وإفريقيا تكمن لا فى الهوية ولكن فى الاختلاف عن الأشكال النمطية للمجتمع القومى الذى يروج له الغرب الحديث " (١)

Pantha chatterjee, the nation and its frag-) ments in paik mak . chung In cultures of Glopalization Fredrich Janeson and masao miyoshi, editors Durke University press 1988 Jbid p 226)

كما يضع المسألة الباحث الكورى بارثاشى ترجى.

ساندت ثورة الاتصال حرية التعبير التى تناضل البشرية من أجلها منذ خلقت المعرفة ولن تكون الاتجاهات الجديدة التى تسعى للحد من هذه الحرية عبر الرقابة أو القوانين أو حتى غسيل المخ الإعلامى الذى يمارسه النفوذ الجبار للصورة قادرة على تعطيل الطابع الديموقراطى لثورة الاتصال سواء عن طريق الفضائيات أو الإنترنت أو سهولة التنقل بين البلدان ومرة أخرى سوف تظل مثل هذه الوسائل الديموقراطية نخبوية إلى حين فى العالم الثالث الفقير الذى تتركز فيه الثروة فى أيدى أقلية مرتبطة بالعالم الغنى المتقدم

وتعيش نمط حياته بينما تتسع قاعدة الفقر اتساعا كبيرا ناهيك عن انتشار الأمية الأبجدية فى زمن تُعرِّف فيه الأمم المتحدة الأمى بأنه ذلك الذى لا يعرف لغة الكمبيوتر.. ذلك أن الديموقراطية الليبرالية ليست نهاية التاريخ " إن ثورة المعلومات على خلاف الثورة الفرنسية تضم كثيرا من الحرية وبعضا من الإخاء وتنعدم فيها المساواة (١) (ثارو مصدر سابق .)

كما يؤكد الكاتب الهندى " شاشى ثارو " فى رده على سؤال إن كان الإنترنت أداة الديموقراطية قائلا إنه ربما كان كذلك فى الغرب لكن ليس فى العلم النامى

ويتساءل ثارو أيضا.

" هل يمكن أن يوجد للأدب أهمية فى أرض الفقر والمعاناة والتخلف ويرد: أعتقد أن الإجابة هى نعم "

ورغم النفوذ المتزايد لثورة الاتصال والمعلومات والصورة وانتشار الإنترنت فقد بقى للأدب المكتوب سحره ومقدرته الفذة على المقاومة لا مقاومة الاحتلال فقط وإنما أيضا التهميش والاستبعاد والاقتلاع.

" وأنه لخطأ استراتيجى فادح إهمال الأدب فى النضال

ضد غزو الثقافة الاستهلاكية العالمية، هناك حواجز اللغة المعروفة والحاجة إلى المعرفة بالواقع المحلى المطلوبة للترجمة التى يستطيع الأدب أن ينتشر عن طريقها مما يجعل هذا الطريق صعباً وقدرة هذه الثقافة على اختراق الحالة الاستهلاكية أصعب، كل هذا صحيح ولكننا نجعل الأمر سهلا أمام غزو هذه الثقافة الاستهلاكية حين نستسلم للقول بلا جدوى الأدب وعدم أهميته فى العصر الميكرو إليكترونى " (١). (Nations and literatuers) مرجع سابق الأمم والآداب بيك نال شونج فى كتاب ثقافات العولمة ص , ٢٢١)

نستطيع أن نقول إن هناك ثقافة لعولمة بديلة تشق طريقها ببطء وهى فى طابعها العام ثقافة نقدية للمجتمع الاستهلاكى التجارى وللعنصرية والاستغلال والاستعمار والنهب تعرى قيم المنفعة وتعلى من شأن التضامن الإنسانى وتنتج سينما جديدة ومسرحاً جديداً وأدباً جديداً ينهل من تراث البلدان وينطلق منه إلى آفاق العالمية.

" روايتى ننشد استخلاص تراث - بلدى لنفسها وننشد سرد قصة الهند بصوت هندى (٢) (ثارو مصدر سابق .) ثارو مرة أخرى.

بل إن هذه الثقافة تنتج أيضا أنماطا جديدة للحياة وللعلاقات الإنسانية تتطلع إلى تجاوز الراهن المستقر وتحلم بالإخاء والمساواة بين البشر بل وتضع تصوراتها وأحلامها موضع الاختبار شأن هؤلاء الذين يتظاهرون فى أوربا وأمريكا من أجل حقوق شعوب وبلدان فقيرة ربما لا يعرفون موقعها على الخريطة لكنهم يؤمنون بأن الإنسان واحد وتدعوهم نزاهتهم الأخلاقية ووعيهم للتضامن الفعَّال مع كل المظلومين على كوكبنا فى سعيهم لتطوير فكرة الجماعية والعمل المشترك التى تعتبرها العولمة البديلة أساساً جوهرياً لها فى مواجهة العولمة الرأسمالية.

دعت المسيرة العالمية للنساء ضد الفقر والعنف إلى ميثاق نسائى عالمى ينبع من الحاجة الملحة إلى خلق بدائل اقتصادية وسياسية، اجتماعية وثقافية لجعل العالم الأفضل ممكنا، هذا العالم الذى ينهض على المساواة بين الجنسين والمساواة بين البشر جميعا أفرادا وشعوبا، وليكون هذا الميثاق أساسا للتعليم الشعبى ويستلهم أفكاره المركزية من ضرورة القضاء على الاستغلال والعنصرية وقيم المجتمع الأبوى والإعلاء من شأن قيم التسامح والتنوع الثقافى والاحتفاء بقدسية الحياة

وحرية التعبير وحرية الاختيار واحترام الجنس كمصدر للحياة وطيب العيش.

ويقتضى بناء هذا المجتمع حرية الحركة والتنقل بين البلدان كافة مع تأمين الخدمات الأساسية للإنسان وحقه فى المشاركة السياسية الأصلية وابتكار أشكال جديدة للتمثيل الديموقراطي وصولا إلى هدف يبدو خياليا وهو الحكومة العالمية التى يحلم بها كثيرون وكأنها سوف تكون قادرة على الإسهام فى خلق جنة على الأرض يعيش فيها البشر متساوين وسعداء وخلاقين إنها اليوتوبيا الجديدة التى تواصل الشعوب النضال من أجلها فى ظل العولمة وتخلق ثقافتها الجديدة، وهو النضال الذى يقوض أسس الفكرة المحورية فى كتاب نهاية التاريخ وخاتم البشر لفوكوياما ألا وهى خلود الرأسمالية باعتبارها نهاية التاريخ، كذلك يقول هذا النضال إن حوار الحضارات وتفتحها على بعضها البعض وليس صدامها ممكن وهو يقول ذلك بصوت ملايين البشر من كل القارات والديانات والأعراق وألوان البشرة الذين تظاهروا ضد العدوان على العراق والتقوا فى المنتديات الاجتماعية العالمية وفى مؤتمر "دربان" لمناهضة العنصرية

يقولون إن العالم الأفضل ممكن ويقدمون مفهوماً جديداً للمواطنة العالمية

الزمن المبتور للتحديث فى الأدب العربى المعاصر

ارتبط التحديث فى الأدب والثقافة بعامة بنشوء الرأسمالية كنظام جديد أخذ ينتشر فى العالم أجمع بصور متفاوتة، قائماً على رؤية جديدة للعالم أساسها الفرد والعقل.

وكان نشوء الرأسمالية فى مصر وفى بلدان الوطن العربى الأخرى قد تواكب مع التقدم الكبير الذى أنجزته الرأسمالية الأوربية وهو ماترتب عليه حاجتها لأسواق جديدة ومواد خام وفيرة لصناعاتها فنشأ الاستعمار.

وعلى العكس مما هو شائع فى الأدبيات الأوربية والاستشراقية على نحو خاص والتى تقول إن الاستعمار ساعد الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) على التطور والتقدم والتخلص من النظم القديمة ما قبل الرأسمالية من عبودية وإقطاعية، فإن الدراسات الحديثة أثبتت أن الاستعمار قطع الطريق على النمو الطبيعى للرأسمالية التى كانت جنيناً فى البلدان التى فتحها ومنها مصر، وهى الحالة التى درسها

الباحث الأمريكى "بيترجران" باستفاضة فى كتابه الجذور الإسلامية للرأسمالية، والذى بين فيه كيف أن الحملة الفرنسية جاءت كعامل اعتراض لقطع الطريق على تقدم الرأسمالية المصرية على العكس مما هو شائع، وأن الحملة الفرنسية ذات الوجه الثقافى البارز قد أخضعت تطور مصر لاحتياجات التوسع الفرنسي.

وكذلك فإن القراءة المتانية لكتابات الشيخ حسن العطار وأستاذه الشاعر إسماعيل الخشاب تبين لنا جنباً إلى جنب نمو الروح الفردية التى هى قرين الرأسمالية نمو عناصر تجديد فى اللغة ونمو النظر العقلى إلى العالم كبدايات جنينية للقطيعة مع النظام المعرفى القديم وتأسيس نظام جديد، نظام يواصل خطوات ابن رشد فى الفصل بين الفلسفة والدين، وهى الخطوات التى كان قد عرقلها بل وطردها الإسلام النصى حين انتصر على الإسلام التاريخى فى زمن الانحطاط.

أخذ مفهوم القطيعة ينمو إذن فى تربة تهيأت له بحكم تطورها الداخلى وجاءت الحملة الاستعمارية لتنسب لنفسها: لفلاسفتها ومؤرخيها وكتابها ونقادها ذلك الإنجاز وتدفع به

بحكم قوتها وتقدم علومها فى اتجاه خارجى وكأنه صدى للآخر وليس إبداعاً ذاتياً، بالرغم من أن الدراسة التفصيلية تبين لنا العكس حتى فى تطور الأجناس الأدبية التى قيل إنها وافدة.

ولابد من توضيح أن مفهوم القطيعة لا يعنى كما تطرحه بعض الكتابات التبسيطية إلغاء للتراث أو وضعه فى صندوق مغلق للبدء من جديد، وإنما هو الانطلاق جذرياً من أرضية منهجية ومعرفية جديدة تندرج فيها قراءة التراث ومعرفته وإضاءته من الزوايا الخافية وتحريره من الرؤى القديمة والتى نسبت المعروف فى التراث إلى المجهول منه، وكانت القطيعة توسع باضطراد مساحة المعروف وتضىء المجهول. ولابد لهذه المنهجية الجديدة أن تنعكس على الإبداع الأدبى فلكل إبداع جدى وجدير بالحياة وقادر على التأثير أساس فلسفى.

وقد نشأ الإبداع الأدبى الجديد فى مصر، وفى الوطن العربى كله على خلفية هذه القطيعة الذاتية الداخلية والمشوهة فى الوقت نفسه بالوجود الأجنبى.

فبينما خرجت القصة القصيرة من المقامة تاريخياً أخذت تنتسب بالتدريج لا لتاريخها الخاص وإنما لتاريخ التثاقف

السلبى، وتطورت أشكال كتابتها التى يمكن العثور على جذور أصيلة لها فى فن المقامة، حتى استوت أخيراً كشكل خاص كثف عملية التشوه والإجهاض والإحباط الدورى الذى هو سمة عملية التحديث نفسها فى بلداننا، وهى العملية التى واجهها الاعتراض الدورى من قبل الرأسمالية العالمية ممثلة فى الاستعمار الذى حول مصر إلى مزرعة قطن حيناً ووقف فى طريق تصنيعها، أو أنعش القطاع الطفيلى من اقتصادها حيناً آخر على حساب الإنتاج، وفى كل الحالات كانت الرأسمالية الجنينية سرعان ما تتخلى عن طموحها للاستقلال وتقبل بدور الخادم الأمين والتابع الذليل.

كذلك خرجت الرواية العربية من عباءة "ألف ليلة وليلة" أولاً قبل أن تتأثر بالإنجاز الأوربى، وتتطور فى اتجاه استيعاب تقنياته الجديدة، ويسيطر أفضل كتابها على الأدوات بمهارة عالية بعد أن وضعوا أسساً لبلاغة جمالية جديدة كانت صدى للتغيير العميق فى الواقع الاقتصادى الاجتماعى، ونشوء المدن الكبيرة، واتساع قاعدة القراء مع نمو التعليم وتبلور الطبقة الوسطى من التجار والمهنيين والموظفين والمثقفين، وحاجات هؤلاء الروحية والأخلاقية والجمالية التى بلورتها

الرواية فى أبطال أشكاليين على حد تعبير "لوكاش"، أبطال متناقضين اصطرعت فى داخلهم ومزقتهم قوتان كانتا مشتبكتين فى العالم الواقعى، قوة العالم القديم الآمن فى سكونيته وتكراره، وقوة العالم الجديد الديناميكى الذى حين تقلبه الحياة رأسا على عقب تطيح باليقين والهدوء الروحى القديم وتطلق شرارة الأسئلة ويصبح القلق الوجودى أحد سماتها.

ومن حديث "عيسى بن هشام" للمويلحى إلى صخب بحيرة "محمد البساطى" إلى "مدن الملح" لعبد الرحمن منيف و"اللاز" للطاهر وطّار حتى "بريد بيروت" لحنان الشيخ تكون الرواية قد قدمت نماذج أصيلة لما أسميه بالزمن المبتور.

ونشأ المسرح من المعبد فى مصر الفرعونية، تماماً كما نشأ المسرح اليونانى ويقول الدكتور لويس عوض.(١) (د. لويس عوض "المسرح بين الفن والدين" مسرحية محاكمة إيزيس دار نصوص، القاهرة ١٩٩٤ ص٢٦).

أما اليونان فقد أخذوا من مصر مسرحها" وتعلموا منها كيف يستخرج المسرح من قلب الدين، فجعلوا من إلههم المزق ديونيزوس محوراً لمآسيهم التى مثلوا بها مصرع إله

الخصب، فقد كان ديونيزوس عند اليونان يمثل روح الكروم، كما كان أوزوريس فى مصر يمثل روح القمح الكامنة فى الحبة التى تدفن فى بطن الأرض ثم تصعد بعد موات..."

ولكن هذه النشأة الأولى للمسرح فى مصر القديمة لم يقدر لها أن تتطور فى الأزمنة اللاحقة، لأن "اليونان فعلوا مالم يفعله المصريون، خرجوا بهذه الأسرار من المعابد والمحاريب إلى الهواء الطلق وحرروا الفن من الدين، فاستخرجوا من فكرة الإله المعذب فكرة البطل المعذب، وأنشأوا عليها مسرحاً فيه من الدنيا أكثر مما فيه من الدين...".

ولكن المسرح المصرى عاد ونشأ من جديد متجنباً الصدام بالدين أو مساءلة الآلهة بل تخفى هذه المرة فى خيال الظل أسسه بن دانيال ثم فى الأشكال الشعبية للمحبظين الذين قدموا عروضهم كشكاوى فى بلاط السلاطين، وفى مسرح عبد الله النديم التحريضى، وتحولت طقوس الشيعة فى العراق لصيغة مسرحية عربية إسلامية أصيلة وصولاً إلى توفيق الحكيم الذى قطع خطوة جريئة متجاوزاً مسرح شوقى الشعرى إلى تأسيس أدب مسرحى حديث مبتكرا لغة جديدة

سماها اللغة الثالثة التى تقف من وجهة نظره بين العامية والفصحى، وكان مسرحه الذى أعاد فى البدء صياغة كل من التراجيديا والكوميديا اليونانية يؤسس في الختام لمسرح جديد هو نتاج تفاعل كل هذه العوامل وتلبية لاحتياجات طبقة وسطى أخذت مساحتها تتسع مع تطور عملية التحديث ونشوء المدن الكبيرة التى تأسست فى أهمها قاعات للمسرح مستلهمة نموذج الخشبة الإيطالية، بينما أخذت الأشكال الأخرى تندثر ولم تكن قضية الجذور غائبة عن كبار فنانى المسرح فى أجيالهم المختلفة بل وعلى امتداد الوطن العربى، فمن إضافات توفيق الحكيم إلى ألفريد فرج ويوسف إدريس فى مصر، ومحمود دياب وسعدالله ونوس فى سوريا، والطيب الصديقى فى المغرب ويوسف العانى وقاسم محمد فى العراق إلى عبد القادر علولة فى الجزائر نشأ مسرح عربى معاصر وثيق الصلة بجذوره وإن قام أيضاً على أساس منهجى من القطيعة المعرفية التى نقلت معركة الإنسان من السماء إلى الأرض متأججا بروح نقدية فوارة.

يقول عبد القادر علولة المؤلف والممثل والمخرج المسرحى الجزائرى الذى سقط شهيداً برصاص الإسلاميين المتعصبين

الجزائريين - يقول فى آخر حوار له(٢) (حموشى أبو بكر: الحوار الأخير مع عبد القادر علولة مجلة الوسط اللندنية، العدد ١٦٥، ٢٧/٣/١٩٩٥، ص٥١) (بلورت رؤيتى لوظيفة الفن المسرحى، وكيفية التوفيق بين الجوانب الفنية والجمالية، وبين تمسكى بوظيفة اجتماعية مُثلى للمسرح وجاءت القطيعة الثالثة والأساسية مع الثلاثية التى كانت حلقتها الأولى مسرحية "القوال" فقبلها كنت أشعر دوماً بأننا نخدع الجمهور ونغالطه، لأننا نخاطبه بقوالب ونماذج مسرحية مستوردة لا تمس أعماقه وجذوره الثقافية، وكنت خلال سنوات طويلة أتساءل حول سبل استلهام الأشكال الاحتفالية التراثية فى المسرح، وقمت ببعض التجارب فى مسرحيات سابقة مثل "العلق" أو "الخبزه" حيث أدخلت شخصية الراوى أو القوال. لكن هذا الإدخال تم بشكل فلكلورى نوعاً ما. أقول هذا اليوم بكل موضوعية ومن دون عقد لأننى تجاوزت تلك الرؤية للأشياء وهذا بفضل التجارب والبحوث المستمرة التى يشاركنى فيها العديد من الفنانين والمسرحيين والجامعيين ممن يلتقون معى حول النوع المسرحى الذى أسعى لتطويره:-

– تقصد مسرح الحلقة؟

يمكن أن نطلق عليه هذه التسمية إذا شئت لكن التجربة لا تقتصر فقط على هذا الجانب، توجهنا يتميز عن الأنواع المسرحية الأخرى بجوانب عدة فهو يعتمد على القول، والكلام فيه يلعب دوراً حيوياً. وهو نوع مسرحي يرفض تجسيد الحركة المسرحية وتصوير الحكاية. واعتقد أن هذه الصفات الثلاث هى أهم ما يميزه...

وتحليل هذا المقتطف سوف يبين لنا عمق الجذور التراثية والشعبية للتحديث فى مسرح علولة، فهو يستند إلى الحلقة التراثية فى الأسواق ومنشد الربابة الذى كان وهو يغنى يؤدى كل الأدوار المتناقضة معتمداً على التباين الصوتى وتغيير درجات الصوت، كما يتمحور حول القول – أى الكلمة لا الجسد، والكلمة فى اللغة العربية هى الجرح، ألم تحقق شهر زاد انتصارها الخالد على القتل والموت بالكلام – الحكى، وأليست ألف ليلة وليلة هى الكتاب العربى الوحيد الذى يقرأه العالم كله حتى الآن ولا يضاهيه فى انتشاره وعموميته سوى القرآن الكريم.

إن تحديث المسرح الذى قام به علولة الشهيد كان بعنصره

الشــعـبى والتـراثـى الأصـيـل تجـاوزاً لمحـدودية التــحــديث الرأسمالى إذ سعى لمخاطبة أعمق أعماق الذاكرة التراثية فى الشعب لكى ينظر لنفسه كذات فاعلة لا يستهدفها القول فقط وإنما هى محور هذا القول نفسه.

ومـتـابعـة مـسـيـرة الشـعـر العربى فى تطوره الحـديث فى مصـر وحدها منذ إسماعيل الخشاب والبارودى وشوقى وعلى محمود طه وعبد الحميد الديب وصولا لصلاح عبد الصبور وحــجـازى وأمل دنقل. ثم حلمى ســالم وحــسن طلب حــتى قصيدة النثر الجديدة التى كشف حلمى سالم عن بدايات لها منذ ألف عام فى بعض كتابات التوحيدى - مثل هذه المتابعة سوف تكشف لنا بدورها عن ارتباط ولادة الجديد حتى قبل نشوب المعركة بين العقاد والشعر الحر الذى حوله العقاد إلى لجنة النثر - عن توترات داخلية عميقة أدت لتصـدع البنى القديمة تحت ضـربات نمو العالم الجديد وصـراعه الضـارى وهو يخرج إلى النور، وهو الصراع الذى لا يزال قائماً حتى بعد أن تبلورت سمات ما بعد حداثية فى هذا الشعر رغم أن الحداثة لم تكتمل، وهى مرة أخرى صراع بين النمو الذاتى الحر الطليق من جهة والهيمنة الخارجية تؤازرها طبقة محلية

تابعة التى جعلت زمن هذا النمو مبتوراً من جهة أخرى، وعرف الشعر العربى فى كل الساحات وخاصة فى الساحة المصرية الأكثر تقدماً من حيث النمو الرأسمالى ظاهرة القصيدة العامية التى تطورت كقصيدة بصرف النظر عن حمل الأغنية لها إلى ملايين المستمعين، وكان هذا التطور الذى يحمل لغة الشعب بقوة صورها وجرأتها وحيويتها وبلاغتها الخاصة إلى ساحة الإبداع المكتوب تؤازر تطلعات التجاوز التى عرفتها كل الأجناس الأدبية الأخرى فى أشكالها الحديثة. وإذا ما تأملنا فى تطور الفنون الدرامية فى الإذاعة والتليفزيون والسينما بعد ثلاثة أرباع القرن من نشوئها يمكننا أن نستخلص سمات مشابهة مع الفروق النوعية فى الأجناس ومع تأثير متزايد للغة الصورة وزمنها الوهمى على كل من الشعر والرواية.

وفى هذا السياق التحديثى المتناقض وبارتباط وثيق بازدهار الحركة الوطنية التقدمية، ونضالاتها المتواصلة ضد مثلث الهيمنة فى الأربعينيات والخمسينيات أى الاحتلال والقصر الملكى والرجعية المحلية المتحالفة معهما نشأت المدرسة الواقعية فى الأدب والنقد تعبيراً عن دخول قوى

اجتماعية جديدة إلى الساحة وتأثراً بانتصارات الاشتراكية المدوية آنذاك على صعيد عالمى.

كان لتحديث الأدب العربى إذن رافدان رئيسيان، الأول هو النمو الذاتى للرأسمالية فى مصر ثم فى الوطن العربى بعد ذلك، وثانيهما التأثير السلبى على هذا النمو للغزو الاستعمارى الذى جاء من مناطق أكثر تقدماً، ولعل أبرز نتائج هذه السلبية هو عجز الأمة العربية عن تحقيق وحدتها السياسية والاقتصادية الشاملة رغم العناصر الحاسمة التى تؤهل مثل هذه الوحدة للنشوء، وفى تجارب الرأسماليات الأوربية والأمريكية كانت الوحدة القومية هى بعض أهم نتائج نشوء الرأسمالية وانتصارها.

ومع ذلك فإن الأدب العربى أى الوعاء الروحى للأمة قد شكل فى ظل الحداثة نسيجاً واحداً ومتنوعاً فى آن واحد رغم تفاوت مستويات التطور الرأسمالى فى كل منطقة وبلد.. ولم تنضج الأمة العربية كأمة حديثة إلا فى ظل التطور الرأسمالى مهما كانت تناقضاته، ولذا فبوسعنا أن نتحدث عن ثقافة عربية - إسلامية قديمة وليس عن أمة ".. ونحن لو عدنا إلى عدد واسع من الكتب النقدية الرائجة.. كما يقول الناقد

اللبنانى شربل داغر لوجدنا أنها تجعل من الأدب فى كل بلد عربى فرعاً أو تنويعاً على أدب واحد وجامع، سعياً من دون شك إلى تصنيف تاريخى - نقدى يستكمل التحقيب السلالى والعصر الراشدى.. العصر الأموى.." ويجعل من عصر النهضة ومن العصر الحديث بالتالى التتمة الطبيعية والمتسقة للأدب العربى القديم، فنقرأ وفق هذا المقتضى جبران بعد المنفلوطى فى النثر الفنى والسياب مع يوسف الخال وصلاح عبد الصبور وغيرهما فى بوتقة الشعر الحر الواحدة، غير عابثين بل غافلين عن حقيقة القطيعة بين الأدب السالف، والأدب المكتوب بالعربية منذ عصر النهضة.."(٣) (شربل داغر: أدب عربى واحد أم آداب عربية حديثة ومتنوعة: جريدة الحياة اللندنية ٢/٤/١٩٩٥، ص١٧).

ويضيف داغر متسائلاً:

أعلينا أن نكتب تاريخا أم تواريخ لهذا الأدب الحديث؟".

ولعل الإجابة الأقرب إلى الصحة فى ضوء القراءة السابقة هى أننا سنكتب الاثنين معاً فى سياق واحد هو سياق الزمن المبتور والقطيعة المعوقة.

ونحن نتساءل مع الشاعر عبدالله البردونى:

لماذا الذى كان لازال يأتى؟

وهو يجيب : لأن الذى سوف يأتى ذهب.

قضايا ما بعد الحداثة
فى الأدب والنقـــد

لم يكن النقاد العرب قد فرغوا بعد من الجدل الحامى الوطيس عن الحداثة جذور نشأتها وتجلياتها فى الأدب والنقد حين أصبح المصطلح الجديد ما بعد الحداثة متداولا بتفسيرات شتى تجتذب إليها - فى المقام الأول - ما هو مستعص على أن يندرج فى نطاق الحداثة المختلف عليها..

ومادام المصطلح قد أصبح متداولا فلابد أن يلبى حاجة ما ولو جنينية وغامضة فى الحياة الأدبية والنقدية، ولابد أن له جذوره فى الفكر الجديد سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فسوف نلاحظ أن مابعد الحداثة قد راجت فى بلادنا على نحو خاص بعد نشوء ما يسمى بالنظام العالمى الجديد . الذى يهيمن عليه قطب واحد هو الولايات المتحدة الأمريكية بعد انهيار النظام الثنائى القطبية إثر سقوط الاتحاد السوفيتى، بل إن بعض المفكرين والمحللين السياسيين يدرجون الأفكار الرئيسية فى "بيروسترويكا" جورباتشوف ضمن منظومة

أفكار ما بعد الحداثة، وإن كان الكاتب والناقد المسرحى البريطانى "جون السم".. ينبئنا أن ما بعد الحداثة قد بليت شأنها شأن الحداثة وأن أوربا وأمريكا مشغولاتان الآن بما بعد الحداثة.

فإذا أردنا اختزال الحداثة فى جملة واحدة فستتحدد على الفور كما يقول الباحث د. مجدى عبد الحافظ فى ميلاد الفرد.

وإذا نسجنا على هذا المنوال وشئنا اختزال ما بعد الحداثة فى جملة واحدة فربما ستتحدد على الفور فى تجزئة الفرد وتناثره ذرات وعجزه عن السيطرة على مصيره.

ولكن مثل هذا التعريف الرياضى لن يسعفنا كثيراً فى طرح الفرضيات والمشكلات المتعلقة بقضايا ما بعد الحداثة فى الأدب والنقد، ولابد من أن نتوسع قليلاً فى رسم التخطيطات العامة لكل من المرحلتين حتى نتبين كيفية عملهما، فضلاً عن نشأتهما وأهم من هذا وذاك نستكشف فى هذه الأرض المجهولة نسبياً كيف نشأت لدينا الحداثة ولأى مدى وصلت وكيف دخلنا لعالم ما بعد الحداثة وما هى أشكال تعبيرنا فى الحالتين.

نشأت الحداثة مع ولادة النظام الرأسمالى فى أوربا من رحم الإقطاع وكان عنوانها الأساسى فى الفكر هو التنوير وفى الحكم العلمانية أى فصل الكنيسة عن الدولة واستوى الإنسان.. الفرد سيداً على العالم من الناحية النظرية.

ولم يخش الفلاسفة والمفكرون التنويريون أى سلطة إذ كان العقل وحده هو السلطة والمرجع ولا سلطان عليه سوى سلطانه هو نفسه.. واقترنت الحداثة الأولى بروح التفاؤل والثقة فى اضطراد التقدم حتى يسيطر الإنسان تماماً على مصيره إذ أنه لا يخشى شيئاً تنصاع له الطبيعة ويفتح له العلم مجاهل الكون.

وكان طبيعياً أن ينطلق حلم الإنسانية بتجاوز النظام الرأسمالى لنظام آخر أكثر عدلاً تصبح فيه الحرية الإنسانية غير مشروطة بالملكية.. أى حرية طليقة حيث تحرر كل فرد هو شرط لتحرر الجميع، وقد كان حلم الاشتراكية ابناً شرعياً لعظمة التنوير ولرؤى هؤلاء الفلاسفة والأدباء العظام فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين لم يتورعوا عن فضح ونقد كل ما من شأنه أن يعوق التفتح الحر للإنسان، وقد تبين فيما بعد أن أحد المعوقات الرئيسية لهذا التفتح

الحر هو الطابع الاستغلالى والنفعى الخالص الذى تقوم عليه الرأسمالية، وهى نفعية فى جوهرها وتتنافى من ثم مع الحلم العظيم بالتحرر الشامل، وذلك الحلم الذى ولدت فى حضنه الأعمال الأدبية الواقعية والرومانسية الكبيرة، ونشأت مدارس النقد والفلسفة وازدهرت العقلانية التى لا تحدها حدود على الأرض أو فى السماء.

ولكن الفلاسفة والأدباء لم يحكموا العالم ولم تكن الفلسفة والأدب هما محرك العملية الرأسمالية بل الربح والمزيد من الربح الذى حين تعاظم كان لابد من تصديره.. وبدأ فتح المستعمرات على نطاق واسع فى القرن التاسع عشر.

وأخذ الأفق الإنسانى المتحرر والنزيه للتنوير يهتز أمام الازدواجية الشائنة للظاهرة الاستعمارية التى تمثل أوج الحضارة من جهة من حيث إنها خرجت من أوربا عصر النهضة، وتمثل ذروة الهمجية من جهة من حيث قهرها للشعوب.

وما كان لحلم التجاوز أن يبقى طويلاً حبيس الصدور والعقول الكبيرة، وما كان له أيضاً أن يتحقق فى تلك البلدان التى بلغت درجة عالية من التقدم فى ظل الرأسمالية وفتح

المستعمرات.. كانت الثورة الاشتراكية الأولى فى روسيا القيصرية حيث الرأسمالية متخلفة وما تزال تصارع ضد بقايا العالم ما قبل الحديث.

وكانت روسيا القيصرية قد شهدت فى القرن التاسع عشر ظاهرة الأدب الواقعى العظيم المتسم بالحس المأساوى مع حركة نقدية واسعة ربطت بين النزعة الواقعية فى الأدب واستشراف العالم الجديد الذى تتوق له روسيا الممزقة بين حداثتها ونمط عيشها القديم.

وكان التنوير فى أوربا قد انقسم على نفسه، اتجه قسم ناحية التمركز الأوربى فاتحاً الباب لكل أشكال النزعات العنصرية التى نمت بعد ذلك، واتجه القسم الآخر إلى الاشتراكية التى كانت مبادئها قد ولدت فى كوميونة باريس ثم تطورت تطوراً عاصفاً بعد ذلك فى ظل التصنيع.

ومن أعطاف الاستعمار القديم نشأ الاستعمار الجديد الذى يقوم أساساً على التوسع الاقتصادى وتصدير البضائع ورؤوس الأموال، صدر الاستعمار أيضاً أنماطه الثقافية ومنها الطريقة التى تخلقت بها حداثته ونمت وتشكل عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية على أساس من الصراع بين

النظامين.. النظام الاشتراكى العالمى والنظام الرأسمالى العالمى.. وفى حماية النظام الاشتراكى نضجت حركة التحرر الوطنى فى بلدان المستعمرات وحققت مكاسب باهرة ثم أخذت فى التراجع الذى تواكب مع تراجع الاشتراكية فتلقى كلاهما الهزيمة المرة تلو الأخرى إلى أن انفردت الإمبريالية الأمريكية بالسيطرة على العالم.

فى سياق عملية الصراع الطويلة بين المعسكرين نشأت حالة ما بعد الحداثة التى يؤرخ منظورها لولادتها بنهاية الحرب العالمية الثانية.. ولكن سماتها الرئيسية تبلورت ونضجت فى الستينيات التى شهدت ما يسميه الناقد الأمريكى فريدريك جيمسون حالة الحداثة العليا أى أنها نشأت متواكبة مع ثورة الاتصال والهندسة الوراثية والتطور العاصف فى استخدامات الذرة وبوادر هزيمة حركة التحرر والتجربة السوفيتية ودولة الرفاهية الاجتماعية فى أوربا وأمريكا، وهو ما يسميه المفكر الاشتراكى سمير أمين بهزيمة مشروع باندونج ومشروع التنمية السوفيتية ومثلما انقسمت، الحداثة على نفسها.. انقسمت ما بعد الحداثة، وإذا ما كانت تتفق كل الأطراف على السمات الموضوعية الكونية للعالم ما

بعد الحديث فإنها تختلف فى تحليلها وفى الموقف منها، وإذا كان المجتمع الأكثر تقدما ماديا هو بالضرورة مهد الأفكار الأكثر تقدما، والقدرة العلمية الأعلى التى تنتج المصطلحات وتدققها فقد نشأ مصطلح الحداثة وما بعد الحداثة أولاً فى هذا العالم المتقدم.

وكما نشأت الحالة والمصطلح أولاً فى العالم المتقدم. فقد تبعتها البلدان الأقل تقدماً كل بطريقته فنشأت الحداثة أى الرأسمالية فى مصر أولاً قبل بداية الحملة الفرنسية عليها فى نهاية القرن الثامن عشر، ولم تكن الحملة ولا الاستعمار البريطانى بعد ذلك عوامل تطوير للحداثة وفتح آفاق التقدم لها، على العكس كانتا تعطيلاً وتشويها سوف يلازم الظاهرتين الحداثة وما بعدها فى مصر وفى الوطن العربى كله.. فقد جاء الاستعمار القديم وبعد ذلك الاستعمار الجديد ليقطعا الطريق على النمو المستقل لكل من الظاهرة الرأسمالية ولمشروعها فى آن واحد وإذ يتحدد وضعنا الآن - نحن العرب - وبصور متفاوتة باعتباره تجاورا وتجادلا بين ثلاثة أنماط من العيش ورؤى العالم والتفكير فى الوجود، هذه الأنماط الثلاثة هى: القديم والحديث وما بعد الحديث. وقد

أصبحت سمات ما بعد الحديث أكثر حدة فى بلادنا بعد حرب الخليج الثانية التى دمغت الإنسان الفرد بضآلته وعجزه الكامل عن التأثير فى مصيره.

أختار من تفسيرات ما بعد الحداثة ومواقف أنصارها للعرض والمناقشة التفسيرين والموقفين الضديين أى الأشد تناقضاً والأكثر رئيسية، ولأن فيهما أيضاً يمكن أن تتجلى حقيقة النظر لقضايا العالم الرأسمالى التابع أى عالمنا الذى يسمونه متخلفا، وأيضا للكيفية التى يتطور بها هذان الضدان داخلياً وخارجياً فى بلادنا وصورة الأدب والنقد المواكبين لهما أو الناتجين عنهما.

التفسير الأول والأعلى صوتا والأكثر نفوذا على صعيد العالم كله هو التفسير الليبرالى بفكره المحافظ الجديد الذى يرى أنه بسقوط الاشتراكية فإن العالم قد وصل لنهاية التاريخ، وأن ما سوف يجرى من الآن فصاعداً هو تكرار واستقرار ما نحن فيه حيث تتوطد أركان مجتمع ما بعد الصناعة القائم على الصورة والإعلام، مجتمع المديرين والمهندسين واليوبيز أى المهنيين الشبان المندمجين فى المؤسسة والذين يتقاضون أجوراً عالية ولا يوجهون أى نقد

للنظام باعتبارهم مثقفين.

أما التفسير الثانى فيمثله الفكر الاجتماعى التقدمى الجديد الذى ينطلق من حقيقة أن ما حل بالعالم قبل وفى ظل ما يسمى بالنظام العالمى الجديد هو أزمة عميقة، كان المشروع الاشتراكى المناوئ للرأسمالية قد عجز عن الخروج منها وسرعان ما تعرض هو نفسه للهزيمة، وأن مثل هذا المشروع الاشتراكى يحتاج إلى التجديد وإعادة البناء فى ضوء التطور العاصف للعلم والتكنولوجيا وعصر المعلومات والإعلام وسيطرة الشركات عابرة القارات على العالم وهى تقوم بإخضاع البلدان الصغيرة الواحدة بعد الأخرى لهيمنتها.

وقد أنتج صراع ما بعد الحداثتين فى خطوطهما العريضة مجموعة من الأشكال والصياغات الأدبية والفنية، فتغير شكل الرواية والقصة القصيرة والقصيدة، وتأثرت جميعاً بصورة عميقة بهيمنة لغة الصورة وولدت المدرسة ما بعد البنيوية التفكيكية والسيمولوجية فى النقد وأخذت تبلور ردودها على الأسئلة الجديدة فى الأدب.

وتدعى ما بعد الحداثة الأولى لنفسها أنها لا تنطلق من أى

حتميات ولا تنتهى إلى أى مطلقات، وسوف نتبين فى التحليل زيف هذا الإدعاء الذى يؤسس نقده للتفسير الآخر، والموقف الجديد على أساس أنه ينطلق من حتميات وينتهى إلى إطلاقيات شأن حتمية الحل الاشتراكى وإطلاقية فكرة التغير الدائم. وكأن التغير الدائم هو مرادف التقدم المضطرد.

ورغم أن مابعد الحداثة تنتسب بحكم التعريف إلى الحداثة إذ تظل الأخيرة كامنة بالسلب فى الأولى باعتبار أن الحداثة هى الحالة التى يخرج منها ويتأسس عليها ذلك الجديد الذى لا تعريف دقيق له، إلا أنه يبرز فيها على الصعيد الفلسفى بمنحنى حداثى أصيل يتمثل فى الملامح الوضعية لمنطقها، وهى ملامح بالغة الوضوح فى الاتجاه الأول الذى يكاد أن يقدس الواقعة كما هى، أى واقعة نهاية التاريخ التى هى شيء ثابت نهائى، وهى ترفض انطلاقاً من هذه الوقائعية والظاهراتية أى مفهوم لرؤية العالم أو تباين المنطلقات الاجتماعية والأيديولوجية التى تتأسس عليها هذه الرؤية أو تلك إذ أنه يقول باختفاء الصراع الطبقى أيضاً.

وتبرز فى الاتجاه الثانى ذى الطابع الجدلى رؤية للعالم فى تعدده وغناه، رؤية تتأسس على أن الصراع الطبقى لم

يختف ولكنه يتخذ أشكالاً جديدة، فالصراع لا يدور فى العدم أو الفراغ وإنما بين رؤى مختلفة لها جميعاً أساسها المادى وحدودها فى العلاقات الاجتماعية سواء على الصعيد العالمى أو المحلى الذى يخص كل بلدٍ على حدة.

وفى تناقض المفاهيم وتضاربها تبرز الفروق، وإن كانت حالة السيولة تلف بضبابيتها وعدم تماسكها كل المفاهيم وتجعل كل التعريفات مراوغة بينما أن مرجعيتها الأصيلة هى الحداثة.

ويزداد الأمر صعوبة فى التحليل لأن حالة ما بعد الحداثة كواقع قائم هى مرحلة انتقال من ما كان وما كان مفروضاً أن يأتى ولكنه لم يأت فقد انتهت مرحلة من تاريخ البشرية، ولم تتحقق الآمال المعقودة عليها، فلم يتواصل التقدم، ولم ينشئ البشر نظاماً جديداً ينفى القهر والاستغلال، ولم يصبح البشر أكثر حرية ولابات التنوير مفروغاً منه.

بالأمس عندما كانت خطوط التماس بين الحداثة والأصالة واضحة، كان اختزال الجدل الفكرى بين اليمين واليسار ممكنا، كان فى وسع القناعات العقائدية الفلسفية منها والسياسية أن توفر لأصحابها اطمئنانا يفرز الساحة الفكرية

إلى معسكرات واضحة المعالم ثم برزت ما بعد الحداثة لتضعضع هذا الاطمئنان، والتسمية النفسية تلمح بحد ذاتها إلى الطبيعة الضبابية لهذا التيار الفكرى، ومنشأ هذا التيار يعود إلى تفاعل المذاهب التى انتقدت البنيوية والماركسية على حد سواء، وأبرز هذه المذاهب إعادة اعتبار "جاك لاكان" لعلم النفس، وتفكيك النصوص الذى اعتمده جاك دريدا، ومنحى "ميشال فوكو" فى تقييمه للعلوم الاجتماعية، بالإضافة إلى النقد النسوى للمجتمع باتهامه بالذكورية، أى بتحيز بناء التحتية والفوقية للرجال(١). (حسن منيمنة: المحافظون الأمريكيون يتبنون مابعد الحداثة فى مفهوم خاص - جريدة الحياة اللندنية ٢ أغسطس ١٩٩٤).

ويضيف الكاتب حسن منيمنة:

"وكان اصطلح على استعمال عبارة مابعد الحداثة للإشارة إلى مذهب فنى فى نيويورك فى الستينيات يغلب الشكل السطحى على المضمون الباطنى، انطلاقا من أن تضافر الإشارات المنهمرة على قارئ الفن يجعل التوصل إلى حقية هذا المضمون أمرا يقارب المستحيل.." أى أن مابعد الحداثة فى تجلياتها والتى تصب فى تعميق المجرى الليبرالى

المحافظ الجديد فى الفكر هى غموض على غموض، وهى مزيد من الاستعصاء على الفهم مما يفتح الباب لكل متلق للأدب على حدة أن يقوم بتفسيره الخاص جداً، وأن يصبح أى نص قابلاً للقراءة الجمالية على هذا النحو بعد أن مات المؤلف على حد تعبير رولان بارت وتلاشت الفروق بين الوضيع والرفيع وأصبح ما يسمى بالأساس الاجتماعى أو الدلالة الأيديولوجية خرافة، وهو ما يدحضه أحد أعظم نقاد الأدب الماركسيين والذى تنبه مبكراً جداً لعناصر ما بعد الحداثة وهو "ميخائيل باختين" حين رأى حقيقة هذا التنوع ولتعدد الأصوات فى الأدب وسعى لكشف أساسه الاجتماعى والأيديولوجى.

إن مجموعة بأكملها من المظاهر الجوهرية للإبداع الأدبى "كخطاب البطل" وبشكل عام بنية البطل (أى وضعه)، والحكاية الشعرية والأسلبة، والمحاكاة الساخرة لا تشكل سوى انعكاسات متنوعة (لخطاب الغير) لابد إذن من فهم هذا النمط من الخطاب والقواعد الاجتماعية التى تحكمه وتسيره حتى يمكن تحليل مظاهر الإبداع الأدبى – التى ذكرنا – بكيفية خصبة(٢) . ("ميخائيل باختين" الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكرى ويحيى السعيد، دار تويفال –

الدار البيضاء - ١٩٨٦ ص١٦)

بل إن باختين ذلك المفكر المبدع الذى يعيد الغرب اكتشافه منذ سنوات كان قد قدم فى كتاباته المتأخرة تحليلاً عميقاً لوظائف السيميوجيا مستشرقاً آفاق تطورها كعلم للدلالة، سار به باختين لا فى اتجاه نزع المعنى الاجتماعى عنه كما تجتهد مابعد الحداثة الليبرالية مبشرة باختفاء الصراع الطبقى دون حله، وإنما لاكتشاف أعمق لهذا الاجتماعى حيث تتجذر الأدلة فى الواقع المادى الذى تولد فيه، وتبقى مرتبطة به بوشائج عميقة وإن كانت غير مرئية للعين السطحية أو العين المنحازة شأن الاتجاه الأول لما بعد الحداثة.

يقول باختين:

"يوجد إلى جانب الظواهر الطبيعية، والأدوات التقنية، والمنتوجات الاستهلاكية عالم خاص هو عالم الأدلة".

إن الأدلة هى الأخرى أشياء مادية من نوع خاص، وكما سبق أن أوضحنا فإن كل نتاج طبيعى أو تقنى أو استهلاكى يمكن أن يصير دليلاً يكتسب بهذه الكيفية معنى يتجاوز مميزاته الخاصة لايوجد الدليل كجزء من الواقع فحسب، بل إنه يعكس فيه ويُحرف جزءاً آخر قد يشوه هذا الواقع أو

يخلص إليه أو قد يدركه أيضاً من وجهة نظر خاصة، إن كل الأدلة خاضعة لمقاييس التقييم الأيديولوجي (أي هل هو صحيح أو خاطئ أو مصيب أو مشروع أو حسن.. إلخ) يتطابق مجال الأيديولوجيا مع مجال الأدلة ويتوافقان بشكل متبادل، فحيثما كان الدليل كانت الأيديولوجيا أيضاً إن لكل ما هو أيديولوجي قيمة سيميائية(١). (باختين: المصدر السابق ص ١٩).

وطبقاً للاتجاه الأول لما بعد الحداثة فقد اختفت الأيديولوجيا لتحل محلها التكنولوجيا، وإننا نعيش فى القرية الكونية التى تحكمها صور الأشياء لا الأشياء ذاتها فإن عالم الأدلة هو عالم قائم بذاته اعتماداً على قوة الصورة فى زمن الإعلام والإعلان وسطوة التليفزيون ومحطاته وشركاته متعددة الجنسية، لأنه عالم تتلاشى المسافة بينه وبين أساسه المادى بل إن هذه المسافة نفسها تصبح غير ذات أهمية ومشكوكاً فيها حتى إن أحد أبرز مفكرى مابعد الحداثة هو الفرنسى "بودريار" يرى فيها: "اشتقاق الصورة من الواقع على نحو تدريجى متنام، ينتهى فى آخر الأمر بانقطاع كل صلة لها بالواقع.

وكتبت بودريار مقالاً قبل حرب الخليج الأخيرة بعنوان "خليج الحقيقة" زاعماً قبل يومين من انفجار الحرب أنها لن تحصل، دافعاً الاعتقاد مابعد الحداثى (الأول) بزيف الصور إلى حدوده القصوى (حدود العبث والسخرية كما قال البعض).

فعند "بودريار" لم يعد ممكنا فى هذا العصر إعلان حرب وخوضها، الشىء الذى لا يصح فى حرب الخليج المستحيلة فحسب بل أيضاً فى سائر الحروب، سبب ذلك أنه لم يعد يمكن التمييز بين الصور والكلام. بل إنه بعد انتهاء الحرب كتب مقالاً بعنوان: (حرب الخليج لم تقع) بحجة أن هناك استحالة كاملة للحصول على المعلومات كلها، وعلى الفور كائناً ما كان مصدرها(١). (فى غضون مابعد الحداثة، العرب فى لقطة فيديو "دار الساقى" لندن ١٩٩٢ ص ٤٦).

ويالها من حجة مثيرة للسخرية وإن كانت مريحة جداً للفكر الإمبريالى الذى يعرف دعاته جيداً أنه خلف هذه الصور تقبع عقول مركزية ومؤسسات ومخططون وأيديولوجيون ورجال علم نفس، وأهم من هذا كله مصالح تنظم كل هذه الأدوات لنهب الشعوب وقهرها وتزييف وعيها

وإشعارها بأنها بلا حيلة أمام القوة الكونية التى لا حدود لقدرتها على الإيذاء، وكان أصحاب هذه المصالح هم الذين رتبوا سيناريو حرب الخليج الواقعى والإعلامى ونفوذه فى الواقع ونشروه عبر أقوى شركات التليفزيون، بل هم أنفسهم الذين استخدموا كل الوسائل لإسكات الصوت النقدى والتعتيم على الاتجاه الذى كان قد برز للوصول إلى حل عربى للأزمة بديلاً عن الحرب.

فما بعد الحداثة فى اتجاهها الليبرالى المحافظ تخشى العقل الناقد وتسخر منه وتقلل من شأنه فى مفارقة واضحة مع دعوتها للتعدد ومقتها المزعوم للشمولية.

وسوف نقارن بين تحليل "بودريار" وتحليل آخر مابعد حداثى بدوره ينظر لآلية تسلط الإعلام ويحللها بطريقة ناقدة من واقع إدراك عميق لطبيعة القضايا التى انبعثت فى عصر الصورة.

إذ يقول المفكر العربى – الأمريكى إدوارد سعيد فى كتابه الثقافة والإمبريالية "إنه سيكون من عدم الإحساس بالمسئولية أن نتعامل مع التغطية الإلكترونية لوسائل الإعلام الأمريكية للعالم غير الغربى، ولعملية الإزاحة والاستبدال المترتبتين على

ذلك فى الثـقـافـة المكتـوبة أو أن تقلل من أثر هذا كله على المواقف الأمـريكيـة من هذا العـالم غيـر العربى، والسيـاسـة الخارجية المتبعة إزاءه.

وكنت قد ناقشت هذه المسـألة سنة ١٩٨١، وقد أصـبحت الآن أكثر صحة من ذى قبل، وقلت حينذاك إن التأثير المحدود للرأى العـام على أداء وسـائل الاتصـال قـد تسـاوق مع تزاوج السياسة الحكومية السائدة والأيديولوجية التى تحكم طريقة تقديم الأخبار وانتقائها، وهى الأجندة التى وضعها خبراء مـجربون جنبا إلى جنب مع مديرى وسـائل الاتصـال، الشىء الذى حفظ للولايات المتحدة الأمريكية تماسك واتصال نظرتها الإمبريالية للعالم غير الغربى، وكنتيجة لهذا فإن سياسة الولايات المتحدة الأمـريكية تلقت دعمـا من الثقافة السائدة التى لا تتعارض مع مذاهبها ومنطلقاتها الرئيسية، أى دعم النظم الدكتاتورية التى لا تحظى بأى شعبية لحد استخدام العنف الذى يفوق كل تصور ضد عنف الانتفاضات الشعبية التى تنفجر فى مواجهة حلفاء أمريكا، والعداء الثابت للشرعية القومية والتى تمثل أهل البلاد"(٥). (E.said. "Culture and Imperialism. Alfred A. knopf. New

York. 1993 p322.)

إن هذه الشرعية القومية التى يتحدث عنها إدوارد سعيد هى التى يتأسس عليها الخصوصيات الثقافية التى تبرز بقوة فى زمن ما بعد الحداثة وتزداد هذه الخصوصيات حدة كلما كان القهر الإمبريالى عنيفاً، وتواجه مآزق شتى لكنها ترتبط فى ميدان الإبداع الأدبى والفنى بانبعاث هائل لكل ما فى مخزون الذاكرة الجماعية للشعوب من صور وإيقاعات وأشكال مجاز وطرق حكي، ولا يندر أن تتحول هذه الأشكال لتصبح أدوات مقاومة ضد النمط الاستهلاكى الذى تعممه الثقافة التجارية الأمريكية فى سعيها للسيطرة على روح العالم.

ولا يقتصر هذا الشعور بتهديد الهوية والأصالة القومية على مفكرى ومثقفى المستعمرات والبلدان التابعة بل يتجاوزها إلى بعض مثقفى المعاقل الرئيسية للرأسمالية مثل اليابان وفرنسا. ففى اليابان تحدث دعوة واعية للتراث الثقافى الخاص بها فى أشكال المسرح والكتابة الإبداعية.

ويتساءل المفكر الفرنسى كريستيان كومبار عما إذا كانت فرنسا قد باعت روحها للأمريكان؟ ويوجه الكاتب خطابه

لزميل مجرى يستحلفه فيه بإنقاذنا من الطاعون الموحد الذى دمرنا تقريبا، ويهدد بدوره البلدان التي تخلت عن الشيوعية، هذا الطاعون الذى يهاجم الذكاء ويبتلع الثقافات باسم نزعة عالموية، وبالتحديد نزعة عالموية أمريكية(١). (مجدى عبد الحافظ الفكر الغربى بين تفكك الحداثة وتجديد الاشتراكية، مجلة اليسار سبتمبر ١٩٩٤ - القاهرة ص٤٩، عن مجدى عبد الحافظ اليسار ص٤٩).

بل ويرى سوسيولوجيون عرب وأوربيون أن العنصر الحاسم الذى أستخدمه الغرب فى هدم الاتحاد السوفيتى هو الإعلام الضخم وقدرته غير المسبوقة على صنع الأحلام والتى يتقدم صفوفها الحلم الأمريكى الاستهلاكى.

ويرى جاك دريدا أستاذ التفكيكية حقيقة ارتباط النزعة الليبرالية والمحافظة الجديدة بالهيمنة الثقافية التجارية للنمط الأمريكى حيث يجرى نهب العالم.

فيعلن: "أن انتصار الديمقراطية الليبرالية أدى للعنف والظلم والتهميش، وجوع عالم منهك".

وهو لا يتردد أن يعلن أيضاً أن هذا العصر عار من الشرف".

وتنمو عناصر مناوئة لتوحيد القرية الكونية على أساس المصالح الإمبريالية وقوة الشركات متعددة الجنسية فى كل من التفكيكية والسيميولوجيا.

إذ تتجه التفكيكية التى تنهض على تحليل المنتج الإبداعى لعناصره الأولى إلى تحويل اليوتوبيا إلى شىء واقعى - أى مادى بعد أن تراجع تفاؤل الحداثة وتقلصت روح التنوير.

وخفتت تلك الثقة الأكيدة فى التقدم المستمر وتبين أنها مجرد حلم أثبت الواقع التاريخى أنه ما يزال بعيد المنال، وجرى تطوير عملية التفكيك فى اتجاه إعادة التركيب وإرجاع النص لأصوله الواقعية الأولى الحبلى بإمكانيات تأويل متعددة بل ومتناقضة بما يفتح الباب للقراءة وتعدد وتناقض المصالح والرؤى والفلسفات الذى يعبر عنه تعدد الأصوات وتعدد استجابات المتلقين.

وإذا كانت تجربة الحداثة فى ظل الرأسمالية قد حولت العمل الأدبى والفنى إلى سلعة ووضعته فى خيار صعب بين أن يكون أصيلاً وحراً أو أن يستجيب لاحتياجات السوق والذوق السائد ويصبح على الموضة التى كانت وسائل الإعلام قد أخذت تروجها بتخطيط محكم يلبى احتياجات الشركات

والاحتكارات الكبيرة.

فإن تجربة ما بعد الحداثة وخاصة في ظل اختفاء المنظومة الاشتراكية والتحدى الكبير الذى كانت تمثله للرأسمالية جعلت الفنان والمبدع يعرضان وفى سياق العجز عن التطلع لتغيير العالم بعد أن ترسخت وضعية الفن كسلعة دون أى مقاومة لهذه السلعة.

ويسوق الناقد الأمريكى فريدريك جيمسون القضية على هذا النحو:

إن الحداثة العليا قد ولدت دفعة واحدة مع الثقافة السلعية المعممة، وهذه حقيقة بسبب تكوينها الداخلى، وليس مجرد تاريخها الخارجى، فالحداثة هى بين أشياء أخرى، استراتيجية يقوم بها العمل الفنى بإسباغ طابع السلعة عليه، ويعض بالنواجذ ضد تلك القوى الاجتماعية التى تنحط به إلى مرتبة شىء قابل للتبادل إلى هذا المدى. فإن الأعمال الحداثية فى تناقض مع وضعها المادى، ظواهر منقسمة ذاتيا تفكر فى أشكالها الخطابية وواقعها الاقتصادى البائس، فمن أجل صد الاختزال إلى وضع السلعة يضع العمل الحداثى المرجع أو العالم التاريخى الواقعى بين أقواس، ويكثف أنسجته،

ويشوش أشكاله ليجهض قابلية الاستهلاك الفورية ويلف نفسه بلغته الخاصة بصورة واقعية ليصبح شيئاً هو غاية نفسه على نحو غامض متحرراً من كل تعامل ملوث مع الواقع ومستغرقاً في تأمل ذاتي في وجوده ذاته"(١). (مدخل إلى ما بعد الحداثة إعداد وترجمة أحمد حسان، كتابات نقدية الهيئة العامة لقصور الثقافة عدد ٢٦ ص٣٧).

وهنا يمكننا أن نجد تفسيراً أولياً لحالة الغموض والاستغلاق التي وقع فيها بخاصة شعر السبعينيات في مصر.

أما ما بعد الحداثة فيقول جيمسون أيضاً - فإنها حين تواجه هذا الموقف (أي التسليع أو تحويل كل شيء والفن ضمن هذه الأشياء إلى سلعة) تسلك الطريق الأخرى للخروج منه، إذ لو كان العمل الفني سلعة حقاً، فيجب عليه إذن أن يسلم بذلك، بكل سبق الإصرار الذي يمكنه أن يستجمعه، وبدلاً من أن يتعذب في نزاع لا يحتمل بين واقعه المادي وبنيته الجمالية، فإن بإمكانه دوماً أن يهدم هذا النزاع على أحد جانبيه، ليصبح جمالياً ما هو عليه اقتصادياً، فإن التشيؤ الحداثي، أي العمل الفني بوصفه صنما معزولاً

يستبدل بتشيؤ الحياة اليومية فى ساحة السوق الرأسمالية، والسلعة بوضعها تبادلاً قابلاً بلا استنساخ مكيانيكى تطرد السلعة بوصفها هالة سحرية، وفى تعقيب ساخر على عمل الطليعة ستذيب ثقافة مابعد الحداثة حدودها الخاصة، وتصبح متشاركة فى الامتداد مع نفس الحياة العادية المصطبغة بالطابع السلعى، والتى لا تعترف تبدلاتها وتحولاتها الدائرة على أية حال بأى حدود شكلية لا يجرى انتهاكها باستمرار، إذا كان النظام الحاكم يمكنه تملك كل الأعمال الفنية فمن الأفضل إذن إجهاض هذا المصير بصفاقة بدل معاناته كرها"(١). (المصدر السابق ص٣٨، ٣٩).

وعلينا فى هذا السياق أن نحلل الإنتاج الفنى الجديد جداً خاصة الشعر الذى يكتبه أحدث القادمين لساحة الإبداع فى "الجراد" و"الفعل الشعرى" و"الكتابة الأخرى" و"النداهة" وغيرها، إضافة إلى نوعيات جديدة تماماً من القصص والقصائد التى تنشر نماذج منها كل من "أدب ونقد" و"إبداع" و"الثقافة الجديدة" ومنابر أخرى غير دورية حيث البساطة المدهشة والوضوح الخالص مقترنين أحيانا بفجاجة تكاد تؤله

ذاتها فى نوع من عدمية جمالية إذا جاز التعبير.

انظر كنموذج قصيدة يسرى حسان "الدنيا مليانة أساتذة كيميا" المنشورة فى العدد ١٠٩ من مجلة "أدب ونقد".

وكما فسر الشاعر "هشام قشطة" هذه الحالة التى تحتاج لدراسة متأنية كشف العلائق بينها وبين عالم مابعد الحداثة فى صورته السياسية والاقتصادية إذ يقول الشاعر فى لقاء معه :

"إن ما تسمينه عدمية ليس إلا الرد الوحيد على ما وصلنا إليه بعد حرب الخليج الثانية، فنحن جيل لا أمل له ولا حلم، يشعر بالعجز الخالص.. فلا مستقبل ولا شىء يستند له.. لا قوة سياسية مبشرة ولا حركة نهوض جماهيرية.. فلم يبق لنا باختصار سوى أجسادنا الشىء الحقيقى الوحيد.. وتسعى المؤسسات التقليدية والدينية على رأسها إلى حرماننا من حريتنا الوحيدة تلك ولو نجحوا فى ذلك ربما ينتحر شعراء، كثيرون".

فهل بقيت هناك إمكانية لدور يقوم به الأدب والفن، دور يناوئ هذا العالم المخيف ويسهم فى فتح طريق للمعرفة أمام الفنان نفسه وأمام المتلقى حيث تتأجج روح النقد والتطلع

لتغيير الواقع البائس.

أو كما يطرح "جيمسون" السؤال هل هناك إمكانية للفن السياسى الانتقادى الآن فى الفترة مابعد الحداثية لرأس المال المتأخر، ويصبح السؤال أكثر حدة فى بلادنا حيث تتخذ هيمنة الرأسمالية العالمية والشركات المتعددة الجنسية صورة مأساوية هى قرين التبعية والإفقار والمهانة القومية والإنسانية.

نستطيع أن تقدم رداً إيجابياً يقول بوجود مثل هذه الإمكانية رد يتأسس على الإنتاج الأدبى المصرى والعربى المتنوع، ومرة أخرى سوف نجد فى "ذات" لصنع الله إبراهيم نموذجاً للأدب السياسى الانتقادى الساخر ما بعد الحداثى، كما كانت "تحريك القلب" لعبده جبير مفتتحاً مدهشاً لعله أن يكون نموذجيا لحالة تفتت الذات الإنسانية وتناثرها شظايا.

كذلك هى "تجليات" الغيطانى كنموذج للأدب الذى يحاكم سياسات الحاضر باستدعاء الماضى والتقوقع فيه والانسحاب من الحاضر احتجاجاً ويضفر كل الأزمنة فى بعضها البعض فى محاكاة مأساوية لظاهرة التجاور التى تبدو على السطح مابعد الحداثى كأنها ثابتة لا تفاعل بين عناصرها ولا حركة بل إن المحاكاة لهذا الثبات الظاهرى هى النواة الصلبة

للتجليات.

إن الوعى السياسى الانتقادى الساخر كان قد تلقى ضربة بتحلل موجة النهوض الوطنى المناوئة للإمبريالية والصهيونية والسياسات الساداتية التى اتجهت للصلح مع إسرائيل، وهو التحلل الذى حدث بعد مقتل السادات واستقرار سياساته، وبدا كما لو أن التفتت الذى أصاب الذات الفردية قد ألقى بظله الثقيل على أشكال النضال الجماعى للقوى الشعبية التى وقعت بين مطرقة أمراضها الذاتية وسندان القمع البوليسى.

وسوف نجد فى قصيدة "أحمد فؤاد نجم" هنا شقلبان علامة من علامات السبعينيات حين نهضت الحركة السياسية التقدمية إذ قدمت أكمل شكل للمحاكاة الهزلية الساخرة، وأحد أجرأ أشكال النقد للمؤسسة الساداتية.

ولكن سرعان ما انطفأ بريقها بعد تحلل الحركة السياسية اليسارية والتحول فى القيم والأفكار "الذى حل فيه تفتيت الذات محل استلابها القديم" كما يقول جيمسون. سوف نلحظ كيفية عمل مثل هذا التفتيت فى روايات "ذات" لصنع الله إبراهيم فإن بطلته التى يحمل اسمها نفسه شكلاً من أشكال

المحاكاة الساخرة لبطلات القصص الشعبية الإيجابيات "ذات الهمة" وذات الرداء الأحمر بينما هي في العالم الجديد تتضاءل وتخبو الروح في عالمها أمام سطوة الأشياء والشركات عابرة القارات فتصبح تلك "الذات" شذرات صغيرة متناثرة سواء في تفاصيل حياتها أو في شكل احتجاجها الهزلي الذي يغلفه إدعاء البطولة التي تحاكي بصورة ساخرة مفعمة بالمرارة بطولة المناضلين السياسيين في زمن نهوض الحركة اليسارية والتقدمية بعامة.

ولا يندر أن تتحول قراءتنا للأدب إلى قراءة للصور الراسخة التي يبثها التليفزيون بإلحاح عبر المسلسلات والإعلانات وحين قرأت مشهد الفتاة التي ذهبت لإرسال برقية لخطيبها المسافر لإحدى بلدان الخليج تقول فيها "لا تحضر، تزوجت" وكانت برفقة شيخ عربي يلبس جلباباً وعقالاً في رواية "إبراهيم أصلان" "وردية ليل" وجدتني لا شعورياً استدعي مشهداً قوياً جداً كان المخرج "محمد فاضل" قد نفذه بفنية عالية في أحد المسلسلات التليفزيونية حيث وقفت عروس وحيدة بملابس الزفاف في أحد مطارات الخليج تبحث عن حقائبها ولا أحد في انتظارها.

إن الإعلام بسطوته المتزايدة يغذى الخيال بالصور ولكنه يفقره فى ذات الوقت ويسلبه قدراته الإبداعية التى تجعل كل متلق على حدة يترجم المادة الأدبية لصور فيتلقى الأدب بذلك ضربات موجعة. ولعل هذا أن يكون أحد الأسباب التى تجعل الكثير من الإنتاج الأدبى والنقدى فى زمن ما بعد الحداثة غامضاً، مقلقاً، مكتفياً بذاته سعيداً بتقطع كل أواصر العلاقات بينه وبين المتلقى وكأنما هو فى حالة دفاع عن النفس. وانتقام لها فى نفس الوقت حيث تنزعه الصورة عن عرشه فيوغل فى تعقيد الشفرات حتى ليعجز المرسل إليه عن قراءتها فى عالم يشعر فيه الإنسان أنه أصغر من أى وقت، وأكثر عجزاً مما كان فى زمان سطوة العقل وتفاؤله.

وربما سوف نجد بعض عناصر الإجابة فى حقيقة أن فصل منطق الرأسمالية المتأخرة المنتصرة والمهيمنة عن طريق الشركات المتعددة الجنسية يؤثر فى بلادنا بطريقة مختلفة، فالرأسمالية التابعة بقدر ما تلحق الخراب بالبلاد، وتسحق الإنسان وتهمشه تقوم بعملية إدخال قطاعات محدودة من الاقتصاد والإنتاج لعالم الحداثة وما بعدها، فالصناعة، لم يجر تعميمها تماماً لأن أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ما

تزال موجودة مثل الزراعة الصغيرة البدائية والمقايضة، بينما تفتح البنوك المدارة والمحروسة إلكترونياً فروعاً لها فى المدن الصغيرة وأحياناً فى القرى.

وبحدوث هذا التجاور والتفاعل البطئ تتخلق ضمن أشياء أخرى أشكال التعبير الجديد أدبياً ونقدياً. فتبدو أشكال التعبير الجديدة فى الرواية والقصة القصيرة والشعر وقصيدة النثر واستخدام أدوات التفكيك والسيميولوجيا مابعد البنيوية فى النقد وكأنها قادمة من المريخ تهدم وعياً لم يخرج بعد كلية من أسر العالم القديم، فبينما جرى محو تخلف الماضى من بعض أجزاء الواقع بقيت التصورات القديمة المرتبطة به تعشش فى الأذهان متواكبة مع أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية.

ومن ثم تقطعت الأواصر، وازدادت بعض نماذج الأدب والنقد عزلة وانغلاقاً على الذات وأصبح توترها الداخلى ينم عن الصدمة الهائلة التى تعرضنا لها قبل أن نفيق من صدمة الحداثة ذاتها ففقدنا كل اطمئنان، حتى أن الوعى العلمى الذى كان رهان الفكر التقدمى بديلاً عن اليقين الدينى أصبح هو نفسه موضوعاً للتساؤل وتزدهر البنيوية التى أخذت

تتراجع في الغرب، فثمة تضارب للأشياء المتجاورة التي تنظمها جميعاً الهيمنة شبه المطلقة للنظام العالمي الجديد.

وتتولد العزلة والانغلاق كسعي لمحاربة فكرة السلعة، أو القبول بالفن كسلعة، ودخول الساحة على هذا النحو في مجتمع الاستهلاك الواسع الذي يخرج لسانه لكل ثقافة نقدية.. هاتان الظاهرتان تغرقان في بحارهما الواسعة بعض أهم أشكال الإبداع ومنتجاته، ويكفي أن نتعرف عن قرب على الطريقة التي يتطور بها شعر العامية في مصر، أو الإبداع المدهش للنساء الأديبات من حيث بروز روح السخرية فيه أو ما يمكن أن نسميه بالنزعة النسوية في الأدب الذي يكتبه الرجال، أو النماذج التي سبق ذكرها للرواية، ناهيك عن الكتابات المسرحية الجديدة (اقرأ البلد لمحمد الشربيني، واحتفال خاص على شرف العائلة لسعيد حجاج)، والسينما الجديدة، بل وبعض برامج التليفزيون النادرة التي تفصح عن وعي انتقادي فعال ولاذع وإن قلق وعجز عن تلمس إجابات تكاد تكون مستحيلة.

وفي ميدان الفكر السياسي تقوم محاولات جدية لتجديد الاشتراكية لتتخلص مما ترهل وشاخ فيها، وترد ردوداً عميقة

وجذرية على تحولات ما بعد الحداثة وما بعد مجتمع الرفاهية، وتخرج من أسر التجربة الأولى السوفيتية بأمجادها العظيمة وأخطائها الفادحة لكن أيضاً دون يقين.

وعلى هذه الخلفية يجرى في ميدان الأدب والنقد فرز واسع.. وعلى أسس نقدية مابين التيارين الرئيسيين، تيار العدمية والمساواة الساخرة بين كل الأشياء وبعضها البعض وهى المساواة التى تخفى فرحاً عميقاً بانهيار الاشتراكية وهيمنة الرأسمالية، وتيار آخر يجدد مفهوم الالتزام وينقيه من الشوائب، ويوسع آفاقه دون حد.

ومن بين الأصوات المتعددة، المتنافرة والمتجاورة فى العالم الجديد يبرز صوت وإن خفيض وقلق متوجس، وفوار يبث أشواقاً لاحد لها فى إطار من ديمقراطية الحكى والبوح.

وفى النقد تجرى العملية التفكيكية والسيمولوجية مستهدفة تأصيل الاجتماعى والكشف عن تجذره العميق، وتكشف القراءات المتعددة للنص وللغة كعلامة عن مستويات هذا الاجتماعى فى علم اجتماع الأدب، وهى تعطى الاعتبار الأول للمتلقى مدفوعة كلها بهدف رئيسى هو إعادة بناء كلية عقلانية - بديلا عن التفتت - تتأسس اجتماعياً على الوعى النقدى

نافية بعملها ذاته فكرة انهيار أى كلية وهى الفكرة الرائجة لدى التيار الأول، وكاشفة عن نفعية الرأسمالية ومجافاتها للحرية الطليقة ومحدودية أفقها، طارحة مثلاً أعلى جديداً انطلاقاً من صراعات الواقع مابعد الحداثى، مثل أعلى يسيطر فيه الإنسان سيطرة كاملة على مصيره وينسجم مع ذاته الأصيلة، ولذا يرتبط النقد الأدبى ارتباطاً وثيقاً بالفكر الاجتماعى - السياسى التقدمى الذى لا يرى فى الليبرالية الطليقة حلا له طابع إنسانى جمعى وخاصة بعدما أسفرت عنه الليبرالية الاقتصادية فى مصر من مآسى حقيقية وتنهض مابعد الحداثة الأخرى هذه على الوعى بضرورة التغيير إلى الأفضل ورفض النظام الاستغلالى الذى تقوم الإمبريالية الجديدة بتسويقه ورعايته تحت شعار حرية السوق حيث تهيمن الشركات متعددة الجنسية على الاقتصاد العالمى ونهب الجنوب لحساب الشمال.

إن النظرية الثقافية التى تفتقر إلى أساس اقتصادى سياسى تفتقر أيضاً إلى الروح النقدية، ويمكن أن تتحول بسهولة إلى شكل من أشكال المتعة التى يتطلع إليها مثقفون لا يملكون أى نوع من الالتزام الاجتماعى يتجاوز النجاح

الأكاديمى"(١). (حول بنيه، الماركسية ومابعد الحداثة، ميريب، مارس - إبريل ١٩٩٤ ص٥٢).

كما يقول الباحث الأمريكيين جول بنين من واقع معايشته لتجربة المثقفين الأمريكية وقد كان طبيعياً أن يخفت الصوت الانتقادى فى الغرب ويصبح دعاته أقلية ضئيلة معارضة لنظام راسخ قوى، ففى أمريكا وأوربا، وبالرغم من أزمة الرأسمالية العميقة ماتزال هذه الرأسمالية المهيمنة قادرة على تجديد نفسها وتجاوز الأزمات وتسوية الصراع الطبقى بمنح الامتيازات لطبقة وسطى كبيرة وأرستقراطية عمالية وحتى لإستيعاب المهمشين بتقديم الحد الأدنى من الفتات وتقليم أظافر الحس النقدى لدى المثقفين.

ولا يجد المبدعون فى جنوب العالم أنفسهم أمام الطرق المسدودة التى واجهها كثير من مبدعى الغرب، وليس من قبيل المصادفة أن يلجأ مبدع مسرحى كبير مثل "بيتربورك" أنشأ مسرحه وسمعته بدءاً بانتقاد الإمبريالية الأمريكية أن يلجأ إلى بلدان آسيا وأفريقيا بحثا عن موضوعات طازجة وإلهام جديد.. أو أن يصبح "جابرييل جارسيا ماركيز" ابن مزرعة الموز فى كلومبيا، هو أحد أهم الروائيين فى العالم، أو أن

تبرز ثقافة السود فى أمريكا بهذه القوة.

إذ أن الحداثة فى هذه البلدان ما تزال تحظى بفرصة تتمتع ببعض العافية، وما تزال قضايا التنوير مطروحة فيها ارتباطاً بالتطلع لعالم خالٍ من الاستعمار والاستغلال، وهى قضايا ليست مطروحة على جدول أعمال غالبية مثقفى الشمال الذين خفت صوتهم النقدى، فكما يقول "جون بنين" مرة أخرى. "فى حقبة تاتشر - ريجان - بوش، وما إن كان المثقفون النقديون والنشطاء السياسيون اليساريون، قد كسبوا مكاناً صغيراً لمفاهيم الاقتصاد السياسى والتحليل الطبقى، فى الأوساط الأكاديمية، حتى كانت مابعد الحداثة وما بعد البنيوية، تحتل هذا المكان الصغير بديلا عن الماركسية، وباعتبارها - أى مابعد الحداثة ومابعد البنيوية - هى الموضة المفضلة للراديكالية الثقافية الأنجلو - أمريكية.

ولكن مابعد الحداثة ومابعد البنيوية ليسا شيئاً واحداً، وما أعنيه بالمصطلحين هو خليط من نظرية أدبية وثقافية تضرب بجذورها النيتشوية (نسبة إلى نيتشه) وتعارض الماركسية ونقدها للحداثة البرجوازية.

وقد ولدت البنيوية وازدهرت مع ازدهار الرأسمالية التى

نظرت إلى نفسها باعتبارها النظام الأخير المفتوح على اللامتناهى، وحين قامت دولة الرفاهية القائمة على سياسة الضمان الاجتماعى والتأمين ضد البطالة، تصور منظورا البنيوية القائلين بثبات البنية، أن هذا الشأن سوف يدوم، وعبر رحلة طويلة في الواقع والفكر النقدى، ولدت حالة ثبات البنية فى النظام كأهم سمة من سمات البنيوية.

لكن التعامل مع الماركسية الصاعدة فى ذلك الحين والتى اقترن صعودها بالقوى الاجتماعية الثورية فى العالم أجمع، خلخل البنيوية التقليدية وأدخل الجدل حتى إلى عناصر الثبات فى البنية التى جرى تعريفها باعتبارها أسلوباً ثابتاً نسبياً - لا يحتفل البنيويون بهذه النسبية - لترتيب عناصر المنظومة أو الموضوع إن مفهوم البنية الذى استخدمه الماركسيون إجرائياً دون أن يعولوا بأى صورة على ثباته المطلق يعكس فى نظرهم ما هو ثابت نسبياً، والذى بفضله تحافظ الظاهرة على كيفيتها أو طبيعتها مع التغير الدائم فى كل من العلاقات الداخلية والخارجية.

ويتفق الماركسيون مع البنيويين حول أن أى منظومة من البنى تبقى ما بقيت بنيتها، وتتحلل حين تتحلل هذه البنية،

وتشكل العناصر الداخلية والخارجية التى ترتبط ببعضها البعض في أية بنية الأساس الأولى لتركيبها الذى يتغير أبداً بفعل الترابط المتفاعلة عناصره، إن البنية فى نظر الماركسية ليست إناء محكم الإغلاق كما يرى البنيويون الأصوليون، إذ أن كل شيء يتغير ولا شيء ثابت سوى قانون التغير وهكذا فإن ما بعد البنيوية إما أن تنقل لمرحلة أرقى بالتشرب بعناصر ماركسية.. أو ترتد إلى الثبات المطلق الأصولى والخياران كلاهما ما بعد حداثي.

وفى ضوء انبعاث النيتشويه فى ميدان الفلسفة فى الغرب يبدو أن الخيار الثانى هو الأقوى والأكثر شعبية والذى تتوفر له قوى اجتماعية وفرص إعلامية واسعة ويمكننا أن نفهم بروز النزعات اليمينية المتطرفة من النازية لمعاداة العرب وقهر المهاجرين الأجانب وتراجع العقلانية وقيم التنوير التى كانت تفخر بمساواتها بين البشر وهى تتراجع لصالح تفضيل جنس على الآخر وظلم طبقة لكل الطبقات وهيمنة الشمال على الجنوب..

ويمكن أيضاً أن نفهم تكاتف دول الغرب لإلغاء قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الذى ساوى بين الصهيونية

والعنصرية فأصبح الغرب بعد قرنين من التنوير يقبل بكل من النازية والصهيونية ومعاداة السامية ومعاداة العرب مبرراً قبوله هذا بأنه تنوع يرى في نيتشه نبياً جديداً هو الذى رفع القوة والسلطة - وما أسماه بالإنسان السوبرمان والنخبة التى ينبغى أن تسيطر - رفعها جميعاً للمرتبة العالية فأصبح فى عصر مابعد الحداثة مرجعاً جديداً، تماماً مثلما كان نبى الفاشية الأول.

فإذا كان نقد الماركسية للحداثة البورجوازية يشير إلى محدودية أفق البورجوازية فى إطار الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والحرية المنقوصة وإفقار الروح الإنسانى، فإن النقد الذى يوجهه التيار الأول مابعد الحداثى للماركسية ينصب على دعوتها الكامنة والدائمة لحرية الجميع حيث تحرر كل فرد هو شرط تحرر الجميع وكل فرد يعنى إنسان الجمهور، أى الإنسان العادى الذى لا ينتمى لأى نخبة ثقافياً أو اقتصادياً وبدون تميز بين البشر على أساس الجنس أو العرق أو اللون أو العقيدة أو الملكية.

وتعود مابعد الحداثة الأولى لنخبوية نيتشه وأساطير التفوق العنصرى البيضاء أو اليهودية التى لا يثير انبعاثها

أى نقد، بل ينظر إليها التيار الأول مابعد الحداثى باعتبارها من طبيعة الأشياء.

خلاصة الأمر أن مابعد الحداثة هى الحالة الواقعية للبشرية، التى عجزت لأسباب كثيرة عن التجاوز الصحى للرأسمالية، وخلق الشروط الجديدة لهذا التجاوز فى زمن تلعب فيه وسائل الإعلام والثورة التكنولوجية دوراً مركزياً، وتزيح الصورة الكلمة المكتوبة، فتقلل من شأن الأدب الذى يقاوم بطريقته، وتزدهر السيميولوجية، والتفكيكية كمناهج جزئية معزولة عن الأساس المادى والرؤية الكلية، وتتراجع فكرة الطليعة.

لكن بعيداً جداً.. عند حدود التماس بين الحداثة ومابعدها خاصة فى بلادنا تبرز مجدداً الحاجة لطليعة من نوع آخر، وشوق غامض لأن تحظى اللغة كواحدة من الإشارات والعلامات بمكانة جديدة ترتبط بالوعى الناقد، ويشحنها توتر جديد خلاق ومدهش، لتحارب الزيف بسلاح السخرية، وتقدم لنا إنتاجاً كبيراً فى الرواية والقصة والشعر والكتابة النقدية، تحتاج كلها لدراسة تفصيلية فى ضوء هذه الحقائق الجديدة.

ويرى المفكر الفرنسى "موريس بيليه" أنه "وهو يعلم حدود

القوة التى نخضع لها من سلطة رأس المال والعمل، إلا أنه مع هذا يؤمن بأن قدرة الإبداع والرغبة فى إنجازه لا يمكن التحكم بها، وتستطيع أن تفلت كثيراً من حكم الاقتصاد، لكى تؤسس "يوتوبيا واقعية" ولهذا ففى رأيه ينبغى البدء من حاجات واقعية للكائن الإنسانى، وليس من فرضيات إدعائية عن الإنتاج والنقود، فهو يود أنشطة نافعة عديمة المردودية، لخلق فضاء أكبر من الحرية فى مواجهة التقنيات" (١).(عن مجدى عبد الحافظ - اليسار ص٥٣). أو كما يدعونا الناقد "إبراهيم فتحى" للبحث فى كيفية "الوصول إلى وعى حقيقى - ملموس - وليس شعارات مجردة، وعى للناس فى مصر بذواتهم وشروط وجودهم ومستقبلهم، وليس وعياً ملفقاً يتم تركيبه قسراً داخل رؤوسهم، وعى يواصل كنوز التاريخ، ولا يحوله إلى فكة، لتجميل الحاضر الرسمى، أو إلى ضريح يمجد الماضى" (٢). (إبراهيم فتحى "النزول إلى البحر مجلة أدب ونقد.. عدد (٨٠) إبريل ١٩٩٢ - ص١٠٨).

إن ما نحتاجه باختصار هو زيادة مساحة الوعى الناقد الذى يضع كل الحقائق الواقعية فى إطار من نظرة كلية تدخل المناهج الجزئية فى نسيجها الشامل متجاوزة فكرة الموضة

باحثة عن الجذور الأولية لازدهار موضة ما أو تراجعها وتتأسس هذه الجذور على الاقتصاد السياسى أولاً.

الفصل الثاني :

العلم.. والدين والسياسة

١- سيد قطب.
٢- العلم والخرافة وقلق الروح.
٣- استراحة المحارب.
٤- للخلف در.
٥- توظيف الأموال والأفكار

" سيد قطب " الفقيه المسلح

لا تزال بعض جماعات الإسلام السياسى التى تدعو إلى العنف تعتمد أعمال المفكر سيد قطب مرجعاً لها، سيد قطب الذى انتهى معلقاً على حبل المشنقة حين أصدرت محكمة عسكرية حكماً بإعدامه وهو الذى كان قد تعاون مع ثورة يوليو فى بدايتها، وارتقى لأعلى المناصب فى ظلها، بل وطلب إليه جمال عبد الناصر أن يتولى رئاسة التنظيم السياسى الأول للثورة وهو "هيئة التحرير" ثم قاد حركة سرية مسلحة للانقلاب عليها.

وفيما بين التعاون الحميم مع الضباط الأحرار والصراع الدامى ضدهم وبعد أن قضى فى السجون عشرة أعوام متصلة كتب " سيد قطب " أهم كتبه الإشكالية التى لا تزال حتى هذه اللحظة مصدر إلهام لعشرات من الجماعات السياسية الدينية المتطرفة، التى تكفر المجتمعات والأفراد وتصمهم بالجاهلية والخروج على حاكمية الله، وتهدر دماء

الحكام والمفكرين بل وتتولى بنفسها قتلهم كما حدث مع الرئيس المصرى الراحل "أنور السادات"، ومحاولة اغتيال الرئيس " مبارك " فى أثيوبيا، وقتل المفكر العلمانى " فرج فودة " ومحاولة قتل " نجيب محفوظ " وإصدار فتوى بإهدار دم الدكتور نصر حامد أبو زيد الأستاذ الجامعى والباحث فى علوم القرآن ومطاردته حتى الخروج من البلاد شبه لاجئ لأوربا.

وشخصية " سيد قطب " مثلها مثل كتبه الأخيرة التى انقلبت انقلاباً عاصفاً على كتاباته الأولى، هى شخصية ملتبسة، فقد بدأ حياته ناقداً للأوضاع الاجتماعية والسياسية فى ظل الاحتلال الإنجليزى لمصر وهيمنة الرجعيين والقصر وكبار الملاك على مقدراتها، وأسهم إسهاماً مرموقاً فى مرحلة الأربعينيات فى النقد الأدبى.

وقد ولد عام ١٩٠٦ فى قرية " موشا " بمحافظة أسيوط فى صعيد مصر، وفى عام ولادته كانت سلطات الاحتلال الإنجليزى قد ارتكبت مذبحة ضد أهالى قرية "دنشواى" فى الدلتا سجلها شعراء ذلك العصر فى قصائد دامية.

وعلى هذه الخلفية اقترب " سيد قطب " فى بداية حياته

القلقـة من الفكر الاشـتـراكى، ثم تنقل بين أحـزاب الوفـد والسـعديين ومصـر الفتـاة وصـولا للإخوان المسلمين، وحين بدأت الخلافات العميقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين كـان هو مـهندس التنسيق والاتفاق مـع الشـيوعيين لإقامة جبهة مشتركة ضد نظام يوليو دفاعاً عن الديمقراطية، وأن قيل حينذاك إن القيـادات الإخوانيـة الأخرى لم تتـحمس لهذه السياسة.

وكانت فترة إقـامتـه فى الولايات المتحدة ٤٩ - ٥٠ التى ذهب إليها فى بعثة مفاجئة لدراسة نظم التربية حيث كان يعمل فى وزارة المعارف (التربيـة والتعليم الآن) كـانت هذه الإقامة القصيرة فى أكبر بلدان النظام الرأسمالى وأكثرها تقدما آنذاك هى نقطة التحول الأساسية التى غيرت كل الأطر المرجعية لفكره، أو ربما حسمت أسئلتـه القلقة التى توصل إليهـا باحثون كثيرون درسوا حياته وتطوره الفكرى، يقول محمد على قطب فى كتابه " سيد قطب الشـهيد الأعزل " : " إن فـتـرة إقـامتـه فى الولايات المتحدة الأمريكيـة مكنتـه من استكمال التوصل إلى استنتاج مفاده: "أن الحضارة الغربية ممثلة فى طرفها الأقوى، وصلت إلى أعلى مراحل تطورها ولا

تملك أن تقدم أكثر مما كانت قد قدمته بالفعل والذى هو مجرد جزء يسير مما يستطيع الإسلام منحه للإنسانية " وكان قبل أن يستقر وجدانه وقلبه ليمتلئا باليقين قد عرف أنواعاً من القلق الوجودى حتى الإلحاد ثم الانسياق وراء الشطحات الغربية.

ويصف " سيد قطب " الفترة من حياته ٢٥ - ٣٩ بأنها كانت " فترة الحاد " وأنه ظل ملحداً أحد عشر عاماً حتى عثر على الطريق إلى الله، فمثلا نشر قطب مقالاً فى الأهرام يدعو فيه الناس دعوةً صريحةً إلى العرى التام، وأن يعيش الناس عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، وإذا صحت هذه الرواية - كما تقول الباحثة " كريمان محمود إبراهيم محمد " فى رسالتها للماجستير عن النشاط السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر ٣٨ - ٦٥ - فهى تشير إلى أن سيد قطب كان فى مختلف مراحل حياته صاحب شطحات، لأن اتخاذ موقف غير دينى لا يعنى ولا يرتبط بمثل هذه الدعوات الجنونيـة وإنما يحتاج إلى مناقشة عقلانية، وسوف تستمر هذه الشطحات أيضا عندما يتبنى الفكر الدينى ويتطرف فيه.

ومع ذلك فإن الباحث المدقق لأفكار سيد قطب بمرجعياتها

المتباينة وفى تطورها وحركتها لابد أنه سيكتشف أن الأمر أعقد كثيراً من كونه مجرد شطحات، فلم يكن بوسع مثل هذه الشطحات أن تمارس التأثير الواسع على عدة أجيال وجماعات دينية على امتداد الوطن العربى والعالم الإسلامى اتخذت من أفكاره سنداً لمشروعاتها الانقلابية، وكان قطب صاحب القلم السيال واليقين الثابت والشخصية الكاريزمية قد أهدى كتابه عن " العدالة فى الإسلام " إلى الفتية الذين ألمحهم فى خيالى قادمين يردون هذا الدين جديداً كما بدأ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم.. ".

وهو إهداء يستشرف المسيرة القادمة لأفكاره الجذرية التى سيتولى تطبيقها شباب دون العشرين فى غالبيتهم العظمى فقراء متشوقون لعالم أفضل، يعيشون فى أوطان جريحة أنهكها الاستعمار والاستغلال وتشوهت فيها عملية التحديث والنمو الرأسمالى فدفع هذا التشوه بآلاف بل ملايين من زهرة شباب الأمة للبطالة واليأس والخوف من المستقبل والاغتراب العميق، ذلك الاغتراب الذى قدمت كتابات قطب حلاً دينياً له.

وغالبا ما كان هؤلاء الشباب الذين توجه لهم قطب

واستهدفهم برسالته ودعوته يجدون أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما، أمام الإخوان المسلمين والجماعات المرتبطة بهم، أما قوى اليسار بتنظيماتها المختلفة وغالباً ما كانت ـ ولا يزال بعضها ـ أى قوى اليسار تعمل فى السر والطريق لليسار أصعب كثيراً، وهو محفوف بالمخاطر الأمنية والاجتماعية فالانتماء لليسار يحتاج إلى ثقافة واسعة عميقة وجدلٍ متصل، فضلا عن أنه يمكن ان يفضى إلى العزلة الاجتماعية بسبب الاتهامات الجاهزة التى تقرن اليسار بالإلحاد.

أما الخيار الأخير فهو سهل ولا يحتاج إلا لمجرد الانضمام للجماعة التى تتولى أمر العضو فيها من بدء الحياة حتى الممات فتشغل وقته وعقله وتساعده فى البحث عن عمل وتقترح عليه طرق الترفيه، والعلاقات الأسرية، وأخيراً عرفنا كيف أن الجماعات الدينية التى تكاثرت كالفطر والتزمت بفكر " سيد قطب " عن هجر المجتمع الجاهلى والعيش على طريق الرسول "صلى الله عليه وسلم" فى القرن الأول الهجرى والسادس الميلادى إذا عرفنا أن هذه الجماعات تقوم بتزويج الشباب والفتيان فى سن مبكرة وبدون تكلفة تذكر.

فإذا عرفنا أيضا، أن " سيد قطب " بعد تحوله الجذرى في اتجاه الفكر الدينى الخالص كان حريصاً على أن يؤسس لفكرة العدالة الاجتماعية، ويعطف على الفقراء والعاطلين لتبين لنا أنه فى اتجاهه إلى الشباب كان يتعرف على احتياجاتهم الفعلية، فلم يكن كافياً أن يقدم لهم تلك الشحنة الروحية العالية استناداً إلى الدين، وهو يقول فى كتابه " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " موجهاً حديثه إلى الأغنياء " من ذا الذى يستطيع أن يقول إن وضعاً اجتماعياً تلك ثماره المتعفنة الخبيثة يمكن أن يدوم، مهما أقيمت له الأسانيد المنتحلة من فتاوى المحترفين أو مقالات المرتزقة المأجورين، أو عسف الطغاة المستغلين ".

ويقول أيضاً:

" إنى اتهم الأوضاع الاجتماعية القائمة بأنها تهدر الكرامة الإنسانية وتقضى على كل حقوق الإنسان.. " وقد رأى أن الإسلام يشكل كتلة جديدة بعيداً عن كتلتى الرأسمالية والشيوعية..".

وكانت هذه هى الفكرة الرئيسية التى عاد بها من أمريكا، وهى فكرة ترددت فى الأيديولوجية الناصرية منذ البداية

وحتى النهاية في سياق البحث عن هوية متميزة ترد الاعتبار للأوطان المهانة وللفئات الاجتماعية المتطلعة إلى الارتقاء بسرعة والمذعورة من الانحدار، وهى فئات تشكلت غالبا، من المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى الذين انفتحت أمامهم فرص التعليم دون الثروة، ولاح تشبثهم بالهوية المميزة رداً على الإذلال والخطر المحدق، فضلا عن أنهم هم غالباً أصحاب الأصوات العالية والنفوذ الواسع فى المجتمع.

وكانت التراجيديا الحقيقية لسيد قطب ونسله العقائدى والحركى الذى انتشر فى أوساط الشباب خاصة فى الأحياء الهامشية التى تتزايد الآن بالمدن الفقيرة وفى الجماعات والمدارس أنه قد لعب دائما على أرضية نفس القوى الاجتماعية التى توجهت لها الناصرية، بل إن المنافسة قد احتدمت بين الجماعة التى يمثلها " سيد قطب " أى الإخوان المسلمين وبين نظام يوليو حول الخطاب الدينى، الذى تصور كل طرف أنه الوحيد صاحب الحق الشرعى فى استخدامه، وهو ما أسماه الباحث د. محمد حافظ دياب بتقديس السياسى فى المشروع الناصرى وتسييس المقدس فى مشروع الإخوان المسلمين وذلك فى كتابه المهم عن " سيد

قطب الخطاب والأيديولوجيا ".

فقد وظف المشروع الناصرى الدين " كآلية دفاع لمواجهة أية احتمالات راديكالية فى الداخل، وضد الهجمات الخارجية عليه، وكإحدى صور مشروعيته، وليس بوصفه حاملاً أساسياً من حاملاته، ويضيف:

" فى هذا الإطار لم يمثل الدين أيديولوجية سياسية وإنما كان منطلقاً لإيديولوجية سياسية.. " أما المشروع الإخوانى والذى جسده سيد قطب على الصعيد الفكرى فى أعلى صورة وأكثرها إحكاماً وتنوعاً وبالتالى قدرة على الإلهام فقد كان يتحدث. " بمفاهيم الفلسفة السياسية، وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الأيديولوجية وأن برز فيها ترابط الدينى والسياسى، العقيدة والسلطة.

إنه يتبنى المنظور النظرى الفكرى السياسى، من زاوية خاصة، هى زاوية الممارسة النظرية الإسلامية، هذه الممارسة التى لا يمكن أن تفهم إلا باعتبارها صياغة لموقف سياسى أعم، وهو ما يسوغ القول بأن قطب لا يعد نموذجاً للفقيه الذى أحاط بدرجة أو بأخرى بشىء من معطيات العقيدة أو الشريعة. وهو وجه من وجوه الممارسة النظرية الدينية

المعاصرة ".

وما أن خرج سيد قطب من السجن بعد عشر سنوات قضاها في المستشفى من أصل خمس عشرة سنة هي مدة الحكم وأثر وساطة من الرئيس العراقي " عبد السلام عارف " إلا وانخرط بقوة في بناء التنظيم على أساس أفكاره التي كان قد بلورها في كتاب " معالم في الطريق " الذي كتبه في السجن وأودعه الخطوط العامة لمشروعه عن حاكمية الله سبحانه وتعالى وجاهلية المجتمع الإنساني كله بشرقه وغربه وشماله وجنوبه، برأسماليته وشيوعيته، وضرورة تغييره بالقوة، وهو ما يدعونا لإطلاق وصف الفقيه المسلح عليه.

وقد تمت بلورة هذا المشروع بشقيه النظري والعملي مع وصول النظام الناصري لأزمة عميقة بعد انهيار الوحدة مع سوريا، وانتهاء الخطة الخمسية الأولى بما يشابه الفشل وبروز المخاطر الاقتصادية الاجتماعية للأزمة، وانتشار الفساد والترهل البيروقراطي الذي كشفت عنه هزيمة يونية ١٩٦٧.

ويحدد محمد حافظ دياب خصائص الخطاب القطبي في قراءته النقدية له على النحو التالي:

إنه خطاب أدبى يشيد أبنيته النظرية بصورة يمكن إدراكها والتفاعل معها، أى أنه يخاطب الوجدان، ولذلك طالما تجنب مراجع الفقه بفروعها ومسائلها، أى إنه ابتداع بلاغة عصرية عوضاً عن البلاغة القديمة، وترتبط هذه السمة بالطابع العاطفى للخطاب الذى " يستثير المشاعر ويلهب المخيلة " ثم الانفعالية التى حدت به مرة للقول " لو كان لى الأمر لأنشأت مدرسةً للسخط " وينهض أيضا شأنه شأن كل خطاب معتقدى على النصية والقطعية، حاكمية الله سبحانه وتعالى تنسحب على حاكمية النص القرآنى وتكرسه وتجعله منفرداً بالمرجعية، ويأتى بعد ذلك تداخل الواقعى والطوباوى وإزاحة الحدود بينهما .. كذلك تشيع فى الخطاب القطبى روح رسولية، وهو شعور أسس فى نفسه اقتناعاً متجذراً بأنه معنى بأمر أمته وملزماً بإصلاحها بثقة فارطة فى النفس وفى القدرة يؤكدها قوله.

" إننى مستقل الفكر عن كل عقلية عامة أو خاصة "

وهو أيضاً خطاب يتأسس على المنطق الصورى الذى يبدأ بمسلمات لا تقبل الجدل أو النقاش، ويعتمد على الصعيد التقنى على ما أسماه الباحث " بأجرومية السرد التى تكرس

تقنيات بعينها تمثلت فى اعتماد وسائل أسلوبية خاصة مثل الإشارة والمقارنة، وضرب الأمثلة.. الخ" وهى تقنية لا أعرف لماذا نسبها الباحث للخطاب القطبى الذى يشارك فيها عشرات من المفكرين والكتاب الآخرين وهى ترتبط بالعصر الحديث عامة وتصعب نسبتها لمفكر واحد.

لذلك يلخص الباحث هذه السمات قائلا " إننا بإزاء كتابة مستجدة فى أوانها، وربما قديمة فى حلة جديدة وزمن معاد.. وهى تتجه حصراً نحو دعوة أو مشروع عملى يسكن زمانه ويقوم على إعادة التجربة المحمدية بتمامها ".

إن السؤال الذى يشغلنا بعد أكثر من ثلاثين عاماً من رحيل هذه الفقيه المسلح، هو لماذا تنتشر كتاباته وتؤثر تأثيراً واسعاً لم تحظ به قط فى زمن كتابتها، وبالرغم من الطابع الطوباوى الذى يرى المستقبل الزاهر فى الماضى؟

لعل مشروع الإجابة الأولى أن يقود من وجهة نظرى لدراسة تجربة الحداثة العربية كلها والمأزق الشامل الذى تعيشه الآن حتى أن المشروع السلفى الطوباوى يكتسب أرضاً جديدة، ومهما يكن الرأى فى التجربة الناصرية بما لها وما عليها فقد كانت هى، وبسبب نزوعها التحررى المعادى

للاستعمار والصهيونية والطامح لبناء مجتمع جديد أكبر تجارب الحداثة وأعمقها في الوطن العربي كله في العصر الحديث، ولهذا السبب عجز خطاب الماضي الذي بلورته جماعة الإخوان المسلمين ومفكرها الرئيسي " سيد قطب " عن ممارسة تأثير كبير في ظلها أو اجتذاب قاعدتها الاجتماعية أي الطبقة الوسطى إليه بصورة جماعية كما يحدث الآن.

والآن وقد تراجع المشروع القومي التحرري ولم تفلح الحداثة والتقدم - لأسباب يطول شرحها - في بلورة مشروعها البديل فإن الخطاب الطوباوي السلفي ينتشر ويمارس نفوذاً لم يمارسه في زمن ولادته.

العلم.. الخرافة.. وقلق الروح

انتحر ٣٩ شخصاً من أفراد طائفة " بوابة السماء " فى ولاية كاليفورنيا وهى أغنى الولايات الأمريكية على الإطلاق، والتى تحتضن مدينة لوس أنجلوس حيث تقع " هوليوود " مدينة السينما والمصنع الكبير للأحلام والأوهام.

وأقدم هؤلاء على التخلص من حياتهم عند رؤية مذنب "هيل هوب" فى النصف الشمالى من الكرة الأرضية لأنهم أرادوا الالتحاق به عند الزاوية ٢٥ فوق خط الأفق وهو يتجه للشمال الغربى صاعداً إلى السماء.

ويعتقد هؤلاء أن للمذنب مركبة سماوية مباركة، سوف تقلهم حين يلتحقون بها بعد الموت إلى عالم آخر جميل لا صراعات فيه ولا ألم وربما يكون هو الجنة التى ينتظرها المؤمنون بفارغ الصبر.

وكان أحد هواة علوم الفضاء والفلك قد نشر صورة التقطها للمذنب وهو يجر خلفه جسماً ضخماً فقالوا إنه "

مركبة السماء " وفات هؤلاء جميعاً كما تقول مجلة " ساينتست " الإنجليزية أن أى منظار بسيط يقرب المذنب إلى الناظرين سوف يؤكد لهم أن ما يجره خلفه ليس مركبة ولا يحزنون وإنما هو ذيل من الغاز وجزء من تركيبة المذنب نفسه.

ويعمل الملتحقون بمركبة السماء الخيالية والذين أقدموا على التخلص من حياتهم ببساطة فائقة واثقين فى أن المركب سوف تحملهم إلى حياة أخرى يعملون فى مهن كلها وثيقة الصلة بالعلم والتكنولوجيا وخاصة علوم الكمبيوتر، فضلا عن أنهم يعيشون بسبب تأهيلهم العالى فى مستوى معيشى مرتفع، أى أنهم لا يشكون ذل الحاجة ولا يضطرون لكبح رغباتهم الاستهلاكية أو يعانون من الحرمان، فهم مؤهلون للاستمتاع بكل مباهج المجتمع الاستهلاكى المتقدم الذى يمكن أن يوفر لهم جنة أرضية وارفة، بينما تؤهلهم عقلياتهم العلمية لفحص دقيق من الناحية النظرية والرياضية على الأقل للأجسام التى يرونها فى فضاء الكون، ومن ضمنها هذا المذنب نفسه ولكنهم بالرغم من ذلك أحاطوه بهالة من الأوهام والرؤى التى صورها لهم خيالهم فتوحدوا معه لحد الموت.

فماذا حدث بالضبط، وما هو ذلك الشيء الساحر القوى الذى يدفع ببشر لهم هذه المواصفات إلى الانتحار بسبب وهم ليس له سندٌ علميٌ.

والبحث عن إجابة سهلة أو مبسطة سوف يضللنا كثيراً، لأن مثل هذه الظاهرة المعقدة تترتب حتماً على أسباب معقدة ومتشابكة بدورها يستحيل بسطها فى كلمات قاطعة.

قبل عشرين عاماً كتب الدكتور فؤاد زكريا عن الفكر العلمي وضمنه عدة فصول عن انتشار الفكر الخرافى فى المجتمعات المتقدمة خاصة المجتمع الأمريكى.

وكانت الوقائع والنماذج التى يسوقها صارخة بصورة تجعل قارئ الكتاب يتوقف ليسأل نفسه.

هل صحيح حقاً أن العالم قد انتصر أخيراً على الخرافة؟

وهل صحيح أن العالم المتقدم بغض النظر عن أنظمته الاجتماعية قد أفلح طوال أربعة قرون فى تكوين تراث علمى راسخ - كما يقول الدكتور زكريا - امتد فى العصر الحديث وأصبح يمثل فى حياة هذه المجتمعات اتجاهاً ثابتاً يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه؟

كتب الدكتور " فؤاد زكريا " كتابه هذا قبل سنوات طويلة

من انهيار المعسكر الاشتراكى بقيادة الاتحاد السوفيتى، وحرص فى وصفه للعالم المتقدم أن يضيف المعسكر الذى انهار فيما بعد إلى قائمته فكان التقدم العلمى مشاعاً بين الرأسماليين والاشتراكيين، وكان العقل منتصراً فى الساحتين فى الاتجاه العام للتفكير سواء ذلك المتخصص منه أو الجماهيرى والأخير هو الذى يمارسه الناس العاديون، وفى المقابل عبر عن تشاؤمه من واقع العلم فى الوطن العربى الذى رأى أنه أخذ فى التدهور:

" بعد أن بدا تراثنا العلمى - فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية - بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوربية الحديثة بقرون عديدة، ومازلنا إلى اليوم نتجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمى وبديهياته الأساسية، ولو كان خط التقدم ظل متصلاً منذ نهضتنا العلمية الحديثة حتى اليوم، لكنا قد سبقنا العالم كله فى هذا المضمار إلى حد يستحيل معه أن يلحق بنا الآخرون.."

وعن انتشار الخرافة ومجافاة العلم فى بلادنا يمكن أن نحكى عشرات الحكايات الدالة حتى فى أوساط المتعلمين تعليماً عالياً.

فهل يا ترى تشارك قطاعات واسعة من البشر الآن فى حالة الانجراف نحو الأسطورة والخرافة على امتداد المعمورة، سواء كان ذلك فى البلدان المتقدمة أو المتأخرة على السواء، لأن هؤلاء البشر فقدوا الثقة فى إجابات العلم اليقينية، ووجدوا أنفسهم يواجهون مع وفرة الإجابات والنتائج نوعاً من خواء روحى عميق دفعهم دفعاً للبحث عن إجاباتهم الخاصة ولو فى الأسطورة.

إن اختيار مثل هذه الفرضية للإجابة عن السؤال لماذا يتجه أناس علماء أو أقرب إلى أن يكونوا كذلك للأسطورة والخرافة لا يمكن أن يصل بنا إلى نتائج صحيحة إذا ما عممنا المسألة أو عالجنا كل أشكال اللجوء للأسطورة والخرافة باعتبارها استجابة لدوافع متشابهة أو واحدة متكررة.

فمن المؤكد أن دوافع مثل هذه الاتجاهات فى بلدان لم يتأصل فيها العلم ويتحول إلى جزء من البيئة الذهنية العامة للمجتمعات، ولم تترجمه التكنولوجيا على نطاق واسع إلى سلع، تختلف كلية عن دوافع المتعلمين فى البلدان المتقدمة التى مرت بمراحل الثورة الصناعية المختلفة منذ أربعة قرون

وصولا إلى ما يسمى الآن بمجتمعات ما بعد الصناعة فى ظل النمو الهائل للثورة العلمية والتكنولوجيا وعلى رأسها ثورة الاتصالات.

ففى المجتمعات المتخلفة والتى لم يصبح العلم بعد جزءاً من بنيتها وطريقة تنظيمها يصبح التفكير الخرافى والأسطورى هو الأكثر شيوعاً وتجذرا ويلقى هذا التفكير فى بعض الأحيان مساندة من السياسات التى تستهدف تغييب الجماهير والتعتيم على وعيها وإبقائها فى حالة السلبية، لأن مثل هذه السلبية تلائم السياسات القائمة على الإخضاع والقهر لا على المشاركة.

ولا يندر أن نجد فى مناهج التعليم فى هذه البلدان المتخلفة مواد وموضوعات تجافى العلم الذى غالبا ما تجرى عملية تدريس مفرداته لا مناهجه وفلسفته، بل إن بعض جماعات الإسلام السياسى فى سياق عملها التعبوى للوصول إلى السلطة وهى تسيطر على منابعها الأولية فى المجتمع مثل التعليم والإعلام إذا توافرت لها مثل هذه الفرصة تسارع بالخلط بين العلم والدين، وتسعى للبرهنة بالأسانيد الدينية على حقائق العلم ومقولاته لتكتسب دعوتها السياسية

مشروعية.

وفى البلدان الفقيرة التى لم تهذب الديمقراطية فيها واقع الانقسام الطبقى الهائل بين الأغنياء والفقراء، وينغلق أفق التحول والتغيير إلى الأفضل أمام جماهير الفقراء والمعدمين يلجأ هؤلاء بقوة إلى الخرافة بحثاً عن ملجأ وعزاء، وتنتشر الأساطير فى أوساطهم وتروج فكرة كرامات الأولياء وخوارقهم، خاصة أن نسبةً كبيرةً من هؤلاء لا يتلقون أى تعليم يمكن أن يصبح أساساً أولياً للتفكير العلمى أو حتى لمسألة جدوى التفكير الخرافى والأسطورى وفحص نتائجه.

ويكون مثل هذا التفكير تعويضاً خيالياً عن الحرمان الواقعى الذى يعيش فيه الفقراء الأميون والمهمشون على أكثر من مستوى.

لكننا نجد فى الوقت نفسه ظواهر فى أوساط بعض الأغنياء والمترفين مثل هؤلاء الذين أطلق عليهم الإعلام وصف " عبدة الشيطان " وتفجرت قضيتهم مؤخراً فى المجتمع المصرى، حين تبين انغماس نفر من الشباب الموسرين فى تأدية طقوس غريبة على كل الديانات، وأن تأسست على الفكرة الدينية عن الشياطين.

وحين أخذ علم النفس وعلم الاجتماع يدرسان هذه الظاهرة الشاذة تبين لهما أن غالبية الشباب والشابات يشكون من السأم والفراغ الروحي وفقدان الهدف ووفرة الفلوس، وتبين أن جميع هؤلاء كانوا قد تلقوا تعليماً عالياً غالباً في الجامعة الأمريكية بالقاهرة بل وتعلم بعضهم في أوربا وأمريكا.

ويمكننا مقارنة الحالة الروحية لهؤلاء الشبان " عبدة الشيطان " بالأمريكيين من أفراد طائفة " بوابة السماء " فجميعهم يتمتعون بمستوى معيشي مرتفع، وهم غارقون في الاستهلاك ويستمتعون بكل ثمار التقدم العلمي من تليفزيون وفيديو و" كمبيوتر " و" إنترنت " وجميعهم تلقوا تعليماً وتكويناً علمياً ومهنياً عالياً.

أن ما هو مشترك بين هؤلاء، وأولئك يتجاوز حدود السأم من الاستهلاك الترفي السفيه الذي يفقر الروح الإنسانية، بما له - أي لهذا الاستهلاك - من طبيعة عدمية حيث يجد الإنسان نفسه في المجتمع الرأسمالي التجاري القائم على المنفعة الخالصة مدعوا تحت وطأة الإلحاح الإعلاني على الاستهلاك إلى الانغماس في هذا الاستهلاك دونما حاجة

حقيقية له.

وتنشأ لدى الناس المرهفى الشعور ـ الذين تدفع بهم هذه الرهافة إلى طرح الأسئلة المسكوت عنها ـ حالة من التساؤل عن معنى السعادة وكيف يمكن أن تتحقق، وما هو الامتلاء الروحى وكيف يمكن الوصول إليه، وتأتى الردود فى المجتمعات المتقدمة لتختصر المعضلات كلها فى العلم ونتائجه، العلم الذى يفتح كل الأبواب المغلقة ويرد على أصعب الأسئلة، وتتراكم منجزات هذا العلم لتصبح بدورها نوعاً من السحر، وكلما اكتشف الإنسان بعض مجاهل الكون ازداد عطشه للمعرفة واتسع نطاق المجهول، وكما يقال فإن العقل الإنسانى لم يستخدم حتى الآن كامل طاقته، أى أن قارة العقل الشاسعة لا تزال مجهولة فى جزء كبير منها، وهكذا تنشأ روح المغامرة مستهدفة الدخول إلى هذه القارة، ويمكن لهذه الروح أن تعقلن ما هو بطبيعته ليس معقولاً لأنه يتنافى مع مبادئ العلم شأن هذه المركبة السماوية المباركة التى ليست إلا خيط دخان كثيف كما يقول العلم.

ويلجأ العقل المغامر للخيال، وهو إن كان يعرف فى أعمق أعماقه أن المركبة ليست إلا دخانا كثيفا يمتنع عن الإقرار

بهذه الحقيقة الأرضية لصالح أخرى مبتغاة خيالية تهز جدار العلم الراسخ وتبثه روحا جديدة، ما أحوج هذا الإنسان الذى يشكو من الخواء إليها، إلى هوسها ومجهولها وألقها، وإلى ما هو أكثر من ذلك أى روح الجماعة فى أدائها، وسوف نلاحظ فى هذا الصدد أن أفراد طائفة بوابة السماء قد انتحروا جماعة، كما أن الشبان والشابات من عبدة الشيطان مارسوا طقوسهم الشاذة جماعيا، وفى الحالتين هناك إعلان للحنين إلى عالم الجماعة خروجاً على تقاليد مجتمع رأسمالى استهلاكى شره يدفع بكل فرد إلى أن يكون وحيداً ومغترباً عن ذاته الأصيلة وعبداً للحاجات الاستهلاكية المتزايدة، ووحشاً عند الضرورة فى الغابة التى يفترس الأقوياء فيها الضعفاء لا فحسب على مستوى البلد الواحد وإنما على صعيد المعمورة ككل حيث تفترس الدول الغنية الأفقر منها سواء بنهبها أو بفرض شروطها عليها لإخضاعها أو غزوها عسكرياً، حتى أصبح مستقبل الإنسانية باعتبارها كذلك محفوفا بعلامات استفهام كثيرة، وأصبح قول " نجيب محفوظ " إن الإنسان جديد والوحش قديم " قولا يدعو لا فحسب إلى التساؤل وإنما أيضا إلى التشاؤم ويمكننا هنا أن نتساءل أن

كـان هؤلاء الهـاربون من سـحـر العلم وجـبـروته ينشـدون الإمساك فى أيديهم بإجابة دامغة لا يأتيـها الشك من خلف أو من أمـام حول قدرات هذا الإنسان على الخـروج من ذاته، أو بالأخرى قدرته على الانتصار على الوحش الرابض من قديم بداخله.

فهل يا ترى ينتصـرون على الوحش بقتله إعلاناً للتسامى بالإنسان قبل أن يكون قتل النفس التحـاقاً بمركبة السمعلتى ستحملهم إلى الجنة، وهل ينتصر عبدة الشيطان على الفراغ العـقيم فى نفوسـهم بالتـماس رؤية جـديدة قـد تقربـهم ـ على طريقتـهم ـ من أجدادهم المتصوفين الذين احتقروا حـاجات الجسد ابتغاء النجاة بالروح؟

فإذا كان الذين يتجـهون إلى الأسطورة والخـرافة فى كل من العـالم المتـقـدم أو المتـخلف هم فى خـاتمة المطاف أقليـة وتختلف دوافعهم باختلاف المواقع الطبيعية والثقافات فإن ذلك لا يعنى بحـال أن الأغلبيـة هنا أو هناك قد اخـتـارت الانحياز للفكر العلمى، بل إن الوضع الغـالب الذى سـيـحـتـاج إلى الفحص الدقيق هو تجاهل هذه الأغلبية هنا أو هناك للأسئلة القلقـة حول المصـير الإنسـانى، حول الوجـود والسـعـادة وهم

ينشغلون بدلا من ذلك بكل ما هو عملى واقعى وله علاقة مباشرة باستمرار الحياة كما هى أو تحسين بعض شروطها خاصة فى هذا الزمن الذى تتولى فيه أجهزة الإعلام الجبارة التفكير بالنيابة عن الناس، وكأنها تدعوهم لاستراحة للعقل وملكة التفكير والخيال التى تقوم هى - أى أجهزة الإعلام - بكل وظائفها.

وعلينا ألاَّ ننسى أن العلم بكل ما توصل إليه وما هو موعود به من أسرار الوجود ليس إلا نتاجاً حديثاً جداً فى تاريخ الجنس البشرى فقد استقام الإنسان ومشى على هذه الأرض منذ عدة ملايين من السنين، كما يقول الدكتور فؤاد زكريا.

"لو كنا ممن يتقيدون بالمعنى الدقيق لكلمة العلم، ويشترطون لكى تكون المعرفة علماً أن تكون قد اكتسبت مناهج منضبطة تجمع بين الملاحظة الدقيقة والفرض العقلى والتجريب التطبيقى، وتصطنع الرياضة لغة للتعبير عن قوانينها، لوجب علينا عندئذ أن نشبه البشرية بإنسان عاش سبعين سنة من عمره أمياً، ولم يتعلم القراءة والكتابة إلا فى اليومين الأخيرين من حياته".

وقف العنف
مبادرة واستراحة محارب

رغم أن مـبـادرة وقف العنف التى أعلنتـهـا الجـمـاعـة الإسـلاميـة المسلحة فى مـصـر قـد جرى إطلاقـهـا منذ سـبـع سنوات إلا أن تأثيرها على الحياة الفكرية والسياسية لا يزال سـارى المفـعـول بأصدائه وردود أفـعـاله المتـبـاينة سـواء فى أوساط الأحزاب السياسية أو منظمات حقوق الإنسان ومراكز الأبحاث التى نظمت حلقات النقاش والندوات حولها خاصة بعد أن أصدرت الجماعة خمسة كتب عرضت فيها لأفكارها كتبها القادة بشكل جماعى.

وقد تفاعلت أصداء هذه المبادرة مجدداً بعد أن عادت إلى الأضـواء أثر قيام الحكومة المصرية بالإفراج عن بضـع مئات من أعضـاء الجماعة الإسلامية الذين جرت استتابتـهم بعد أن كان زعماؤهم المسجونين قد قاموا بزيارات للسجون المختلفة رتبتها وزارة الداخلية ليعرضوا عليهم أفكارهم الجديدة لوقف

العنف، وقد أدت هذه الزيارات التى نتج عنها إطلاق المبادرة كما يقول القادة مؤلفو كتاب نهر الذكريات إلى " معالجة ملف السجون المؤلم لتشهد السجون فى فترة تفعيل المبادرة أطيب وأحسن عهودها منذ فترة طويلة جداً، كما شهدت تطوراً كبيراً واضح المظاهر عظيم الأثر فى كل اتجاه: المعاملة الكريمة التغذية.. العلاج.. الدراسة للطلبة الجامعيين عودة الاستقرار إلى الأسر، وتوقف مسلسل الطلاق والذى كان من أهم سمات مرحلة ما قبل المبادرة ".

وحدث هذا بينما مثل ثلاثة وأربعون أصوليا مصريا ينتمون إلى " جماعية الجهاد " المحظورة فى مصر أمام محكمة عسكرية.. وهى الجماعة نفسها التى كانت قد خططت لقتل الرئيس الراحل أنور السادات ونفذته وكان المدعى العام العسكرى قد أعد لائحة الاتهام التى تتضمن تفاصيل مخطط وضعه المتهمون لضرب أهداف أمريكية وإسرائيلية بينها سفارتا الدولتين فى القاهرة، كما أن بعضهم كان قد حاول التسلل إلى داخل إسرائيل لكن الأمن المصرى أوقفهم، فقررت قيادتهم بعد ذلك وقف العمل داخل مصر.

وحسب النيابة العسكرية فإن زعيم هذه المجموعة يدعى "

إيهاب إسماعيل صبرى " ويساعده شقيقان هما " محمد أحمد دراج " وحسام أحمد دراج " فى صنع المتفجرات، وقد تلقى الجميع تدريبات على استخدام الأسلحة والمتفجرات والرياضات العنيفة وجهزوا مكاناً لتصنيع العبوات الناسفة، ونلاحظ هنا أن هذا التقليد موروث من جماعة الإخوان المسلمين التى كانت لدى نشأتها وحتى وقت قريب تدرب أعضاءها على صنع المتفجرات وممارسة الرياضات العنيفة.

بل إن المرشد العام صرح أثناء العدوان الإسرائيلى على لبنان فى يوليو ٢٠٠٦ أن لدى الجماعة عشرة آلاف رجل مدرب هو مستعد لإرسالهم فورا إلى لبنان .

وتقول السلطات المصرية إنها ضبطت كميات كبيرة من مادة " تى إن تى " الشديدة الانفجار إضافة إلى مواد سائلة وضعت فى براميل كان المتهمون يعدون لخلطها وتحويلها إلى قنابل ".

وفى التحقيقات الأولية نفى المتهمون أى صلة لهم بتنظيم القاعدة وأن كانت أفكار أيمن الظواهرى وبن لادن قد مثلت لهم مرجعاً فقهياً.

وأيمن الظواهرى هو واحد من تلاميذ " سيد قطب " ذلك

الفقيه المسلح المنشق على جماعة الإخوان والذى أعدمه النظام الناصرى بعد اتهامه بإنشاء تنظيم مسلح للاستيلاء على السلطة.

وكانت السلطات الأمنية المصرية قد ألقت القبض على المتهمين فى بداية العام ٢٠٠٣، وبقوا فى السجون منذ ذلك الحين ومن الجدير بالذكر أن بعض قيادات جماعة " الجهاد " قد رفضت مبادرة وقف العنف التى أطلقتها الجماعة الإسلامية وهو الأمر الذى يدعو إلى التأنى فى الوصول إلى استنتاجات حول انتهاء ظاهرة العنف الدينى فى مصر.

ويسير هذا التوجه لجماعة " الجهاد " على العكس تماما من المبادرة التى أعلنها قادة الجماعة الإسلامية التاريخيون من داخل السجون يوم الخامس من يوليو عام ١٩٩٧ وقبل عقد أولى جلسات المحكمة العسكرية لإحدى مجموعات الجماعة فى ذلك الحين.

وأما المبادرة ذاتها فقد جرى إطلاقها بطريقة درامية من داخل القفص فى المحكمة حين وقف " محمد أمين" أثناء نظر القضية العسكرية رقم ٢٣٥ ليلقى بياناً مذيلاً بأسماء ستة من قادة الجماعة الإسلامية يعلنون فيه إيقاف جميع العمليات

العسكرية بالداخل والخارج ووقف جميع البيانات المحرضة عليها دون قيد أو شرط ومن جانب واحد.

وتضمنت المبادرة وقف كل العمليات المسلحة داخل مصر وخارجها " كما تضمنت كذلك وقف كل أشكال التحريض الإعلامى على العنف ووقف الاستنزاف والعودة إلى العمل السلمى والدعوة والمجادلة بالتى هى أحسن وكما يقول المحامى " منتصر الزيات " والذى يدافع عن كل من جماعات " الجهاد " والجماعة الإسلامية أن مبادرة وقف العنف والبيان الذى أطلقها " حمل وسط مفردات ألفاظه الوجيزة معانى كثيرة ألمحت إلى تغيير طرأ داخل دائرة صنع القرار فى " الجماعية الإسلامية " والتى تعرف بالمجلس التأسيسى الذى يضم بين صفوفه نخبة من شيوخ الجماعة الذين أسسوا ووضعوا لبناتها الأولى، وصاغوا أدبياتها الفكرية والشرعية لأكثر من ثلاثين عاماً، مع محاولات سابقة قام بها بعض الإسلاميين بين عامى ١٩٩٣و١٩٩٦ لم يتحقق لها الأثر ذاته كونها جاءت بعيدة عن دائرة صنع القرار ".

وكان من سوء حظ هذه المبادرة فى ذلك الحين هو توقيت إطلاقها الذى جاء قبل ثلاثة شهور فقط من مذبحة الأقصر

الشهيرة التى وجهت ضربة قاسية لموسم سياحى وأعد بالازدهار حينذاك مما حدا ببعض المحللين إطلاق الشكوك حول اختراقات لهذه الجماعات من قبل بعض أجهزة المخابرات وبخاصة الموساد الإسرائيلى.

وهى مذبحة ارتكبها أعضاء فى الجماعة الإسلامية حين انقضوا بالمدافع الرشاشة والسكاكين على جماعة من السياح الأجانب فى معبد حتشبسوت فى الأقصر وقتلوا منهم ثمانية وخمسين رجلا وامرأة وقتل ستة من منفذى العملية بطريقة وحشية بدعوى أن السياحة حرام. وتبنى " رفاعى طه " أحد قياديى الخارج للجماعة الإسلامية " هذا العمل فى بيان أذاعته وكالات الأنباء فأجهض مبادرة وقف العنف فى حينه بالرغم من نفى قيادى أخر فى الخارج أيضا هو " أسامة رشدى " لمسئولية الجماعة عن المجزرة وقد أثرت هذه البيانات سلباً على الموقف المتعاطف معهم من قبل بعض البلدان الأوربية التى كانت تتعامل معهم كلاجئين سياسيين هاربين من قمع الحكومة المصرية.

وفيما بعد أصبح القادة الذين كانوا يحظون بالرعاية الأوربية والأمريكية ملاحقين فى عواصم العالم بعد الحادى

عشر من سبتمبر ,٢٠٠١

وقد كان من الآثار المباشرة لمبادرة وقف العنف مبادرة أخرى قامت بها سلطات الأمن فى مصر حين أطلقت قبل شهور عدة آلاف من المعتقلين الإسلاميين بينهم بعض أهم قادة الجماعة وعلى رأسهم زعماء مثل " كرم زهدى " رئيس مجلس شورى التنظيم، وكان المعتقلون قد وصلوا إلى أعداد كبيرة فضلا عن المحكوم عليهم، وهو كما يقول أحد قادة الجماعة فى حديث لجريدة القاهرة ما أثر تأثيراً سلبياً على أسر هؤلاء وهؤلاء وزاد من معاناتهم بشكل لم يسبق له مثيل فى تاريخ الحركات الإسلامية، وكذا أثرها على الدعوة والدعاة إلى الدين وتعويقها، بل ووأدها نتيجة للحملة الهائلة ضدهم دعائياً وأمنياً. بل إننا ـ لاحظنا يقول القائد ـ فى ظل التضييق والمطاردة والضغوط تسرب بعض الانحرافات فى المفاهيم الإسلامية لبعض أبناء الجماعة، حتى أصبح البعض ينظر إلى الجماعة وكأنها تتمحور حول مفهوم الجهاد دون بقية الدين، وليته كان فى موضعه الصحيح " ونستخلص من هذا التصريح أن الضغوط الأمنية كانت أحد أسباب إطلاق المبادرة.

هذا ويقول القائد فى موضع آخر " أن الجماعة تتعامل مع الإسلام بشموله.. وحمل السلاح كان جزءاً يسيراً من أنشطتنا " وكان بيان المبادرة يقول: " وقف جميع العمليات القتالية داخل مصر وخارجها من جانب واحد هو الجماعة الإسلامية دون قيد أو شرط.

وكان الصحفى " مكرم محمد أحمد " رئيس تحرير مجلة المصور السياسية فى مصر، والمقرب من الدوائر الحكومية والذى سبق أن حاولت مجموعة إسلامية اغتياله، كان قد قام بعدة زيارات للسجون التى تضم قادة الجماعة الإسلامية وكوادرها الرئيسية وأجرى حوارات مطولة معهم نشرها فى كتاب " مؤامرة أم مراجعة " بعنوان فرعى "حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب "، مستهدفاً المعاونة فى القضاء على الإرهاب، واستنقاذ شباب مصر من فكر يدمر روحه، واستنقاذ الإسلام من تصرفات تشوه صورته واستنقاذ الوطن من مؤامرة تستهدف تعويق تقدمه ".

وكتب الصحفى " عبد الرحيم على " المتخصص فى شئون الجماعات الدينية كتابه " المقامرة الكبرى " عن مبادرة وقف العنف بين رهان الحكومة والجماعة والإسلامية.

ويقف الكتابان على طرفى نقيض، فبينما يعبر " مكرم محمد أحمد " عن تفاؤل وثقة فى صدق نية الجماعة وقادتها تجاه وقف العنف، يرى " عبد الرحيم على " أنها مناورة ومجرد هدنة لالتقاط الأنفاس من قبل الجماعة التى اتبعت أسلوب التقية (أى إظهار ما لا تبطن) لإنقاذ نفسها فى ظل النجاح الكبير للأمن فى مطاردته لها، جنباً إلى جنب المتغيرات الدولية والإقليمية المعاكسة للجماعات الإسلامية المتطرفة والجهادية، وحيث أصبحت المعركة الكبرى لإدارة بوش هى مطاردة الإرهاب فى كل أنحاء العالم، وخاصة ذلك الذى تمارسه الجماعات الإسلامية سواء كانت القاعدة أو شقيقاتها الصغريات هنا وهناك.

يطرح " مكرم محمد أحمد " السؤال الكبير وهو لماذا تتحول جماعة دينية نشأت بهدف الدعوة لتدعو إلى العنف وتمارس القتل؟ ويرد قائلا إن هذا هو نفسه تاريخ جماعة الإخوان المسلمين التى بدأت بالدعوة ثم انتقلت إلى العنف على يد مؤسسها الشيخ حسن البنا. ورغم أن جماعة الإخوان المسلمين تقول إنها طلقت العنف فإن قطاعاً كبيراً من الرأى العام لا يصدق ذلك، وكذلك يستريب البعض فى الموقف

الجديد للجماعة الإسلامية، ومن بينهم مؤلفة هذا الكتاب، خاصة أن الأدبيات الجديدة للجماعة تنتقل تماما إلى النقيض من مواقفها السابقة من جهة وتدين العنف، بينما هى تدافع عن ذات الأفكار المعادية للنساء ولأبناء الديانات الأخرى خاصة النصارى الذين سبق للجماعة أن نهبت ممتلكاتهم وقتلت من قتلت منهم، كما أنها لا تتحدث عن صهاينة إنما عن يهود لتأكيد الطابع الدينى من وجهة نظرها للصراع العربى - الصهيونى.

يقول الموقف الجديد للجماعة والتى يرى «أبو العلا ماضى" أحد مؤسسى حزب الوسط الإسلامى الذى ترفض الحكومة الاعتراف به بأنها طلقت حتى المعارضة السياسية السلمية للحكم إذ لا يصح الخروج على الدولة مطلقا لأننا راجعنا هذا الأمر شرعاً وفقهاً ونقلاً ووجدناه خطأ " وفى مكان أخر يقولون إنهم توصلوا إلى صيغة بين الفتوى والجدوى، الفتوى التى تخاطب الشرع والجدوى التى تخاطب الاعتبارات العملية، ومنذ اللحظة الأولى كان هناك إخوة آخرون غير مقتنعين بهذا الأمر مثل جماعتى الجهاد والتكفير والهجرة وغيرهما "، ولكن الجماعة الإسلامية تتميز على حد قول

زعمائها: " بأن الطاعة موجودة فيها ".

وتبرز هذه الحقيقة الآن فى المحاكمات العسكرية لأعضاء فى جماعة الجهاد، كما تبرز فى التفجيرات وعمليات القتل التى تقوم بها منظمات جهادية تستقى أفكارها من نفس المنابع فى كل من المغرب والمملكة العربية السعودية واليمن والجزائر، حقيقة أنه ليس هناك اتفاق عام على وقف مسلسل العنف.

ويؤكد " كرم زهدى " زعيم الجماعة " أننا مدينون للشعب المصرى باعتذار عن الجرائم التى ارتكبتها الجماعة الإسلامية ضد مصر، ولن نقدم اعتذاراً فحسب، بل إننا فكرنا بجدية داخل مجلس شورى الجماعة فى مسألة إعطاء " ديات " لعائلات الضحايا فى الأحداث السابقة من عوائد بيع كتبنا إذا ما استطعنا وأملكنا الله قدرة على ذلك.

وقد جاءت المبادرة " تمسكاً بأحكام الشرع الصحيح الذى ينهى عن قتل المسلم لما يحمله هذا الخروج من مفاسد كبيرة تضر مجتمع المسلمين وتعصف بوحدتهم، كما أنهم خلصوا إلى ضرورة تحريم الغلو فى الدين لأن المنبت شديد الغلظة والقسوة لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى، وإلى ضرورة وضع

ضوابط صارمة فى أمر الحسبة التى تفقد مشروعيتها فى ظل وجود أجهزة الدولة التى تشرف على تنفيذ القانون، وتقلص مهمة المحتسب إلى حدود النصح والزجر الخفيف إذا لم يتوفر ممثل شرعى للقانون والسلطة ينهى عن المنكر ويمنع وقوعه ".

وتتضمن الكتب الأربعة التى نشرتها الجماعة تحت عنوان عام هو "سلسلة تصحيح المفاهيم" وجرى تداولها على نطاق واسع أسس المبادرة وتفصيلاتها وأسانيدها الشرعية وهى كالآتى " حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين "، و" الفتح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين " و" تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء " ثم أخيراً " مبادرة وقف العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية " ثم أصدرت الجماعة بعد ذلك بعام كتابها الخامس " نهر الذكريات ".

ويتأسس الكتاب الأول عن " حرمة الغلو فى الدين " على مبدأ وسطية الإسلام بين الغلو والتقصير، والإفراط والتفريط " ويتابع أسباب الغلو ومظاهره مبيناً حكمة تحريم الغلو مستشهداً بنماذج من التاريخى الإسلامى وحيث يلعب الجهل بالنصوص دوره، ثم يتحدث عن تكفير المسلمين باعتباره بدعة

ويرد عليها مبيناً أصولها ناصحاً المسلم بالتعامل برفق مع عصاة المسلمين والجهال منهم، بل أكثر من ذلك يدعو الكتاب المسلم الحق للترفق بمن ابتلى بهذه البدعة عن جهل " فخذ بيده إلى طريق الأمان حيث عقيدة أهل السنة والجماعة " لكى يقدم للبشرية النموذج الصحيح للمسلم الذى يتخلق بأخلاق القرآن " يمشى ببدنه على الأرض وقلبه معلق فى السماء " فتكفير المسلمين يخالف الشرع الحنيف جملةً وتفصيلاً، وكذلك " فالخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك دماء محقونة من دم " مسلم ".

أما " كتاب النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين". فيتأسس على مبدئى الرجوع إلى الحق فضيلة، ولا ضرر ولا ضرار، ويدعو عضو الجماعة والأخ المسلم إلى الامتناع " عن حمل الناس على مذهبك " ذلك أن من يحرم الرفق يحرم الخير كله، ويبين الكتاب من وجهة نظرهم ميزان الشريعة للحسبة الصحيحة، وعدم الاحتساب باليد خشية وقوع ضرر أشد، ويقدم نماذج من التجاوزات التى وقعت باسم الشريعة لأن الكثير ممن مارسوا الحسبة تجاهلوا الضوابط الشرعية فضيعوا الكثير من فضيلتها، فالمحتسب

هو مجرد داعية مشفق حريص على الأخذ بأيدى الناس إلى الحق والدين، يجعل الحسبة كنبراس هداية للناس لا سيفاً مسلطاً على رقابهم.

ونجد فى الباب الثانى عشر حول التجاوزات على أرض الواقع موقفاً عقلانياً متماسكاً سواء ما يخص عقاب مصاحبة امرأة لرجل فى الطريق العام أو الموسيقى والغناء أو جهاز التلفزيون الذى كان بعض الشباب يقومون بتحطيمه بدعوى أنه يبث الحرام..

ولكننى بعد أن قرأت هذا الفصل مرتين بعناية شديدة لم أجد أى إشارة لما فعله محامو الإسلاميين حين حركوا دعوى حسبة ضد نصر حامد أبو زيد الأستاذ الجامعى والباحث فى علوم القرآن بدعوى أنه كافر، وهو ما انتهى بحكم من المحكمة بتطليق زوجته ابتهال يونس، وذلك يعنى أن من حق " المحتسب " أن يحارب " الكافر " أو من يعتقد أنه كافر، وهو المنطق الذى دفع شبانا مهووسين بإيمانهم إلى قتل المفكر الإسلامى. فرج فوده، ومحاولة قتل الروائى " نجيب محفوظ " بينما قتل أعضاء الجماعة الإسلامية المسلحة فى الجزائر آلاف المواطنين بينهم عشرات المثقفين بدعوى كفرهم وحق

قاتليهم فى ممارسة الحسبة. كذلك جرى قتل المفكرين اللبنانيين "حسين مروة" " مهدى عامل " و"سهيل ألطويلة" باسم هذه الشعارات ذاتها دون أن تحدث أى مراجعة أو اعتذار.

وفى الكتاب الثالث "تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء" هناك بحث فى شرعية التغيير فى الاجتهادات الفقهية استنادا إلى قول الإمام النووى " كل مسألة فيها قولان للشافعى رحمه الله قديم وجديد " فالجديد هو الصحيح وعليه العمل الآن، والقديم مرجوع عنه " فاجتهادات الأئمة والعلماء ليست قرآنا. ثم يقوم المؤلفون بتصحيح مفهوم الجهاد باعتبار أن الجهاد وسيلة وليس غاية. ويؤكدون على حرمة إلقاء النفس فى التهلكة لأن " هؤلاء الشباب الذين يقدمون على قتال الحكومات القوية فيهلكون أنفسهم دون أى نفع للإسلام والمسلمين، يتسببون فى العديد من المفاسد والشر والتضييق على الدعوة الإسلامية.

كذلك يحرم الكتاب قتل المدنيين من غير أهل المقاتلة والممانعة أو قتل المستأمنين ومن ضمنهم السياح ويرون أن الصلح خير، ويقرون بأنه وقعت تجاوزات من بعض أعضاء

الجماعة لا ينبغى أن تتكرر " فالخير كل الخير فى الإصلاح بين الناس وهداية الخلائق " وهناك دعوة حارة للتأنى فى " مسائل الجهاد التى تتعرض للدماء والأموال " و" علينا أن نكل هذه المسائل لأهل العلم والاجتهاد ".

أما الكتاب الرابع وهو " مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، فيؤكد أن هدف الجماعة هو حث الناس على عبادة ربهم " ولا بد أن نمتلك الشجاعة الكافية للإحجام عن أى قرار نراه مباعدا بيننا وبين الهدف.. وليس من الشجاعة فى شىء أن نترك رحى الحرب دائرة بين أبناء وطننا ونحن متأكدون أنها قبل أن تطحن جماجم وعظاماً ستطحن دعوة هذا الدين ".

وموانع القتال عشرة كما يراها المؤلفون تتمثل فى: إذا غلب على الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التى شرع من أجلها، وإذا تعارض القتال مع هداية الخلائق، أو وجود مسلم فى صفوف المشركين، وأخيرا نطق الكافر بالشهادتين وتوبة المرتد ورجوعه إلى الإسلام ورجوع الباقى إلى الطاعة، وفيما يخص أهل الكتاب إذا أدوا الجزية وعقد لهم عقد الذمة امتنع قتالهم سواء دفعوها إليه باسم الجزية أو غيرها، عدم بلوغ

الدعوة إذا أوجب صلى الله عليه وسلم على أمرائه الدعوة قبل القتال، والمانع العاشر والأخير هو عقد الصلح والمقصود أن الصلح جائز بين مختلف الطوائف المتقاتلة، وهذا الصلح متى أبرم امتنع القتال سواء كان الصلح مؤقتاً أو غير مؤقتٍ وقال بن حبيب عن مالك رضى الله عنه يجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث وإلى غير مدة ".

ويؤكد الكتاب أن القتال الذى دار لم يكن لتحكيم الشرع ولا خروجاً على حاكم لتغييره بل كان احتجاجاً على مظالم واقعة وسعياً لاسترداد حقوق ضائعة.

" نعم يجب أن تتوقف أعمال العنف التى وصل بعضها إلى حد القتال لأن الشرع يأمرنا بإيقافه ". وفى نهر الذكريات.. المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية والذى يتصدر غلافه بشكل بارز قلم وكتاب وذلك فى معارضة ضمنية لشعار الإخوان المسلمين السيف والمصحف، سوف نجد شرحا وافيا للعملية الطويلة بل الرحلة التى أدت إلى إطلاق المبادرة وترويجها داخل السجون التى يقبع فيها الآلاف من أعضاء الجماعة الإسلامية. أما الهدف الأول فهو توحيد الكلمة ليلتف الوطن بكل طوائفه وفئاته لمواجهة العدو

المشترك للجميع.. فهناك محاولات أمريكية وإسرائيلية محمومة لتحجيم دور مصر العربى والإسلامى فى جميع المجالات الدينى والسياسى والشعبى، وسوف نلاحظ هنا أنهم يستخدمون مفهوم الوطن بكل طوائفه وفئاته حتى لو كان قد فاتهم أن يتوقفوا أمام مفهوم المواطنة لكنها خطوة للأمام لا شك فيها.

ويؤكد الكتاب أن الجماعة الإسلامية قد تغيرت بعد المبادرة إلى الأحسن والأفضل، وقد صدق حدسنا فى أبناء الجماعة فأصبحوا خير من يقوم بتفعيل المبادرة، وداروا معها متغيرين إلى الأحسن فى فهم دينهم.

ويضم الكتاب ملخصات وافية للندوات والمحاضرات التى ألقاها قادة الجماعة والوصايا التى قدموها للأعضاء فى السجون، وهم سبعة من أبرز هؤلاء القادة ومن مؤلفى الكتب الأربعة السابق الإشارة إليها.

وفى تقنية الكتاب أورد المؤلفون أسئلة الأعضاء وقدموا إجاباتهم الشافية عليه من قبيل ما الفرق بين المراجعة والتراجع؟ وما موقف الجماعة الشرعى من حادث الأقصر؟ وهل يجوز العمل فى السياحة؟ وما موقف الجماعة من الكتب

القديمة التى نشرتها؟ وهل الكتب الجديدة نسخت القديمة؟ وكانت ردود القادة إيجابية.

ولعل أخطر هذه الأسئلة أن يكون: ما موقفكم لو عاد بعض أبناء الجماعة للعنف مرة ثانية؟ ورد القادة بثقة أن هذا لن يحدث، ولكن لو حدث. افتراضاً سوف نواجهه بنشر فكرة المبادرة بين الناس، والسعى للحوار مع الذين لم يقتنعوا بعد، وإقناعهم بالنصوص الشرعية والرؤية الواقعية القائمة على التجربة الطويلة، فإذا لم يستجيبوا لكل هذه المحاولات فينبغى التصدى لهم بضوابط الحسبة الشرعية وإعلان التبرؤ منهم لأنه لا ينبغى أن يكون فى صفوفنا من يفكر فى إعادة عجلة العنف مرة أخرى.

ويرى " مكرم محمد أحمد " أن كتاب النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين يكاد يكون أهم الكتب الأربعة لأنه يبين الحدود التى ينبغى أن تلتزم بها دعوة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى ظل وجود مؤسسات شرعية لدولة تقوم على تنفيذ القانون.

ولكن فى ملاحق كتابه ينشر مكرم نص وثيقة " التمكين " التى يصفها بأنها أخطر وثائق جماعة الإخوان المسلمين التى

تم ضبطها فى قضية مشهورة باسم قضية " سلسبيل " والتى تضمنت خطة كاملة لتغلغل الجماعة فى طبقات المجتمع الحيوية ومؤسساته كافة، وتشير الوثيقة بوضوح بالغ إلى مؤسسات " الجيش والشرطة " دون أن تسميها وذلك بغية الاستيلاء على السلطة " ورغم أن الجماعة الإسلامية تختلف عن الإخوان المسلمين، وأن خرجت من عباءتهم فإن الوثيقة تدعونا إلى التساؤل: هل مبادرة وقف العنف هى استراحة محارب حتى يعد عدته من جديد للهجوم بعد أن فشل المشروع السياسى للاستيلاء على السلطة بالعنف وإقامة دولة دينية فى البلاد خاصة أن أحد الموانع العشرة للقتال هو العجز أو عدم القدرة على مواصلة القتال.

إن هذه الوثيقة تثير شكوكاً كثيرة حول نوايا التيارات الإسلامية كافة تجاه مسألة الاستيلاء على السلطة بالقوة، خاصة أن هناك وشائج فكرية وأحياناً تنظيمية بين هذه الجماعات وبعضها البعض رغم الخلافات التى قد تنشأ تكتيكياً.

وهذه الشكوك هى مضمون كتاب " عبد الرحيم على " عن المقامرة الكبرى " الذى رأى أن ما أطلقته الجماعة لا يعدو أن

يكون مـجـمـوعـة من الأكـاذيب وقـدم بدوره نصـوصـاً ووثائق للجماعة الإسلامية وقادتها مثل " ميثاق العمل الإسلامى " والرد على الألبانى " أكدوا فيها تكفير الحاكم المبدل لشرع الله من وجـهـة نظرهـم واسـتـحلوا أمـوال الأقـبـاط، واعـتـبـروا السيـاحـة نشاطاً مـحـرمـاً، وأن كـانت الجـمـاعـة تقـول إن هذه الأدبيات هى بنت فترة سابقة.

أما استراتيجية النظام المصرى كما يقدمها عبد الرحيم فتنهض على محاولة استدراج الحركة الإسلامية إلى القنوات الشرعية واحتوائها، وقد تمثل ذلك فى إفساح الطريق أمام الإخوان المسلمين لدخول مجلس الشعب بينما تؤكد قضية الجـهاد الأخـيرة التى يـحـاكم المتـهـمـون فـيـهـا أمـام المحكمـة العسكرية أن الملاحقة الأمنية لم تتوقف.

ويرد " على " على سـؤال التـوقـيت وهو لماذا جـرى الآن الاهتمام بمبادرة وقف العنف رغم أنه قد جرى إطلاقها منذ عـام ١٩٩٧ فـيـقـول: إن هذا التـوقـيت يرتبط بوضـع الولايات المتـحـدة الأمـريكيـة لتنظيم الجـمـاعـة الإسـلامـيـة على قـائمـة التنظيـمـات الإرهـابيـة فى مـايو الماضى مطالبـة الحكومـة بمعلومـات واضـحـة وشـاملة عن هذا التنظيم الذى اعـتـبـرته

الصحافة الأمريكية أحد أجنحة تنظيم القاعدة ".

إنه إذن مناخ دولى غير موات خاصة بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وقصف برجى مركز التجارة العالمى فى نيويورك. ومقر وزارة الدفاع الأمريكية " البنتاجون " فى واشنطن ونسبة ذلك كله لمنظمة القاعدة وأسامة بن لادن..

ولكن البلدان العربية التى عرفت أشكالاً مختلفة من عنف الجماعات الإسلامية الجهادية سواء فى المغرب أو اليمن أو السعودية أو الجزائر فى العامين الأخيرين، وبعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر واحتلال كل من أفغانستان والعراق تجد نفسها متشككة حتى فى نوايا ما يسمى بأحزاب الاعتدال الإسلامى، بينما تطالبها القوى الديمقراطية المدنية والعلمانية باتخاذ خطوات جدية من أجل عدالة اجتماعية مع وضع تصورات جديدة لبرامج التعليم والإعلام والتربية الدينية، خاصة أن المؤسسات الدينية تمارس نفوذا هائلاً على هذه المؤسسات، على الثقافة العامة فى هذه المجتمعات، وتمهد الأرض فكرياً على الأقل لإعادة إنتاج القيم والتصورات التى تنطلق منها جماعات العنف والتكفير التى نجحت لأسباب اجتماعية واقتصادية مركبة ولا علاقة لها بالدين غالباً

فى استقطاب شباب فى عمر الزهور وجدوا أنفسهم متعلمين وعاطلين وبلا مستقبل، وفى واقع يتحكم فيه الاستبداد والفساد وتغيب الحريات، وقد عبر الروائى علاء الأسوانى أفضل تعبير عن هذه الحالة المركبة فى روايته المهمة " عمارة يعقوبيان " التى حول الإحباط بطلها إلى مقاتل فى صفوف الجماعة الإسلامية يلقى حتفه وهو يقتل قائداً كبيراً فى الشرطة.

وقد اتجهت الحكومات العربية إلى التنسيق فيما بينها، وتوحيد جهودها ووضع خطط مشتركة لمواجهة ظاهرة العنف بعد أن تكشف لها وجود لا روابط فكرية فحسب بين هذه المنظمات على امتداد الساحة العربية وإنما أيضا روابط تنظيمية قوية.

وعقدت الحكومات العربية عدة اتفاقيات أمنية خرجت من مؤتمر وزراء الداخلية العرب، وشهدت الدول العربية تعاوناً وثيقاً فى تسلم وتسليم عناصر من الإسلاميين الجهاديين، وتبادلت التقارير والمعلومات المخابراتية فيما بينها حول نشاط هذه الجماعات دون أى خطوات جدية على طريق الحريات العامة والعدالة الاجتماعية.

فالعلاج الأمنى وحده لا يكفى، بل هناك حاجة وضرورة لأن تبلور الحكومات العربية إستراتيجيات متكاملة وشاملة لمواجهة ظاهرة جماعات العنف باسم الدين فى جذورها وأسسها الاجتماعية الاقتصادية الثقافية كافة، وذلك بصرف النظر عن الضغوط بل الإملاءات الأمريكية التى تطالب الحكومات العربية بإجراء تغييرات فى برامج التعليم والإعلام ونظم الحكم، فنحن نحتاج إلى التغييرات التى ناضلت من أجلها الشعوب طويلاً، ودفع الكثيرون أزهى سنوات عمرهم فى السجون من أجلها.

وسوف نكون بحاجة إلى قراءة أخرى أكثر تدقيقا وتفصيلا للكتابات التى تنتجها الجماعة الإسلامية بغزارة بعد مبادرة وقف العنف، والتى وأن كنا نرتاح لها بسبب نزعتها التصالحية مع المجتمع فسوف نظل قلقين من حقيقة أن المصادر نفسها التى استندوا إليها فى حمل السلاح وقتل السياح والأقباط وإيذاء النساء وتحريم الموسيقى والرقص، هى ذاتها التى استندوا إليها - بقراءة أخرى - فى إدانة ما فعلوه سابقا، وهو ما يطرح أسئلة جدية حول شعار صحيح الدين الذى يطلقه بعض المفكرين، ذلك أن النص الدينى

يحتوى على الشىء ونقيضه، والقراءة التاريخية وحدها والتى تضع النص فى زمنه، وفى سياقه الاجتماعى - الاقتصادى - الحضارى قادرة على خلق أرضية مشتركة للحوار مع هؤلاء الشباب شرط أن يتوافر مناخ للحريات العامة والديمقراطية والعدالة يحرسه دستور مدنى ينزع الشرعية من هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم مفوضين من الله بحكم النص على دين الدولة وعلى الشرعية الإسلامية كمصدر رئيسى للتشريع، وهى المادة التى تؤهلهم لتكفير المجتمع وتبرر لهم سعيهم حرباً أو سلماً لإقامة شرع الله على الأرض فيكون الدين لله والوطن للجميع وهو شعار ثورة ١٩١٩ الوطنية المجيدة.

مبادرة الإخوان المسلمين
للخلف در

صدرت مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول ما أسماه بالمبادئ العامة للإصلاح فى مصر متواكبة مع سيل المبادرات التى تدفقت على المنطقة لإصلاحها.

هذا بينما كانت أصداء مبادرة وقف العنف التى أطلقتها الجماعة الإسلامية فى مصر لا تزال تتفاعل فى الأوساط الثقافية والسياسية ويختلف بشأنها الكتاب والساسة بين مؤيد متحمس وداعية لاحتضان المبادرة بل واحتضان الجماعة ذاتها باعتبار أن ما حدث هو خطوة جدية وتجديدية تضع حدا للعنف المسلح باسم الدين من قبل جماعة أساسية من جماعات التطرف، وبين متشكك ورافض يعتبر أن ما حدث هو مجرد " تقية " من قبل الجماعة تخفى بها ما تؤمن به وتظهر ما يرضى الأمن والمجتمع عنها.

وذلك بعد أن تعرضت الجماعة لملاحقة أمنية ناجحة كسرت

شوكتها ويرى المتشككون أن المبادرة هى استراحة محارب ليلتقط أنفاسه ويعد العدة لهجوم جديد خاصة أن هذه الجماعة لم تسقط من مقولاتها مبدأ التكفير كلية.

وتواكب إطلاق مبادرة " الإخوان المسلمين " والتى هى الجماعة الأم لكل الجماعات المسلحة، وحتى الوسطية التى انشقت عنها مع تأكيد وزارة الداخلية المصرية مجدداً على عدم شرعية الإخوان المسلمين بالرغم من حقيقة أنهم أنشط القوى السياسية فى مصر قاطبة وهى الأكثر انتشاراً وديناميكية فى الأوساط الشعبية، حيث تقدم خدمات واسعة فى ميدان التعليم والصحة للفقراء.

وقد نجحت أيضا لا فحسب فى التسلل إلى النقابات المهنية بأساليب فائقة التنظيم، وإنما أيضا فى الاستيلاء على بعض هذه النقابات باكتساح الانتخابات فى عضوية مجالسها والوصول أحيانا إلى منصب النقيب مما حدا بالحكومات إلى إصدار قانون جديد للنقابات ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ فى محاولة للحد من نفوذ الإخوان المسلمين ومواجهة قدرتهم المتزايدة على الحشد والتعبئة والتنظيم واستيلائهم على النقابات ونجاحهم حتى فى الانتخابات التشريعية بأعداد

متزايدة، حتى أصبح ممثلوهم فى البرلمان القائم أكثر من ممثلى كل أحزاب المعارضة مجتمعة رغم أنهم بحكم القانون جماعة غير شرعية.

وقد أعلن الإخوان المسلمون مبادرتهم الجديدة فى مؤتمر صحفى حاشد عقده فى مقر نقابة الصحفيين المرشد الجديد محمد مهدى عاكف " الذى تولى موقعه قبل شهور قليلة بعد وفاة المرشد السابق " مأمون الهضيبى ".

وبعد يومين من إعلان المبادرة عقد وزير الداخلية اللواء " حبيب العادلى " مؤتمراً صحفياً قال فيه إن استضافة نقابة الصحفيين لمؤتمر المرشد العام هو سقطة لأن الأحزاب الشرعية وحدها هى التى تتحدث فى مثل هذه القضايا، ولا علاقة للكيانات غير الشرعية بهذه الأمور التى انطلقت عبر ميكروفونات نقابة الصحفيين، ويعبر وزير الداخلية بهذا الموقف عن غضب الحكم كله لأسباب وثيقة الصلة بالمبادرة الأمريكية حول الشرق الأوسط الكبير.

ومن المعروف أن نقابة الصحفيين كانت إلى وقت قريب واحدة من نقابات مهنية قليلة استعصت على الإخوان المسلمين، لكنهم نجحوا فى الدورتين الأخيرتين للانتخابات

فى دفع ثلاثة من صحفييهم للوصول إلى مجلس النقابة وفى هاتين الدورتين لم تنتخب الجمعية العمومية أى صحفية لعضوية مجلس النقابة، وعبر هؤلاء جرى على ما يبدو ترتيب المؤتمر الصحفى الحاشد للمرشد العام حتى يعلن مبادرته التى أخذت أصداؤها تتردد فى الصحافة والفضائيات المصرية والعربية ويتابعها المراسلون الأجانب باهتمام كبير. وينتظرون تداعياتها على توجهات الإصلاح داخلية كانت أم خارجية.

ذلك أنه إذا كان الاهتمام بمبادرات الجماعات الدينية خاصة أكبرها وأقدمها وهى جماعة الإخوان المسلمين ينبع أولا من حقيقة أنهم قوة فاعلة ومؤثرة ـ رغم عدم الاعتراف بهم قانوناً– فإنه يتضاعف فى سياق مبادرات الإصلاح المتعددة خارجية ـ وداخلية، إذ انطلقت مبادرة الشرق الأوسط الكبير للرئيس الأمريكى جورج بوش، ومبادرة الشرق الأوسط الجديد " ليوسكافيشر " وزير خارجية ألمانيا والتى يوافق عليها ضمنياً الاتحاد الأوربى، وتلتها المبادرة المصرية للإصلاح التى قدمت للجامعة العربية، والإجراءات التى اتخذت فى سياق الإصلاح داخلية فى مصر مثل إنشاء

المجلس القومى لحقوق الإنسان وإعلان تشكيله برئاسة الأمين العام السابق للأمم المتحدة د. بطرس غالى. وإعلان الرئيس " مبارك " استجابته لمطلب قديم للصحفيين المصريين بإلغاء عقوبة الحبس فى قضايا النشر، وقد فاجأ به الصحفيين فى افتتاح مؤتمرهم العام الرابع .

ويحرص الإخوان المسلمون على تقديم أنفسهم فى هذه المبادرة باعتبارهم جزءاً من القوى الوطنية المصرية التى دأبت منذ عام ١٩٨٧ على تقديم مشروعات للإصلاح فى شكل وثائق وعرائض مشتركة لم تلتفت لها الحكومات التى قدمت جرعات إصلاح متتالية لكن بطيئة جدا إلى درجة تأخرت معها مسيرة الإصلاح طوال العقد الماضى بصورة كبيرة، لذا ارتأينا تقديم هذه المبادرة، كما يقول المرشد العام ويؤكد الإخوان أنهم يرفضون " كل صور الهيمنة الأجنبية ويدينون كافة أشكال التدخل الأجنبى فى شئون مصر والمنطقة العربية والإسلامية " وذلك حتى ينأوا بأنفسهم عن الارتباط بالمبادرة الأمريكية أو الأوربية على ما أظن. وهم يؤكدون أن البداية يجب أن تكون من الإصلاح السياسى ويشددون على الحاجة لمصالحة وطنية عامة " لأن عبء الإصلاح لا تقوى على حمله

حكومة ولا أى قوة سياسية منفردة " ويدعون كل المهتمين بالشأن العام إلى أن يلتفوا حول إطار عريض ينطلق من المقومات الأساسية لهذا المجتمع، وأن يتعاونوا فى المتفق عليه - وهو كثير - وأن يتحاوروا حول المختلف عليه - وهو قليل من أجل الصالح العام لهذه الأمة" وفكرة أن الإصلاح لن تستطيع أن تحمل عبئه قوة واحدة هى فكرة مركزية فى كل أشكال العمل أو التنسيق بين القوى الديمقراطية فى البلاد، وكان أخر شكل توصلت له هذه القوى للعمل المشترك هو لجنة الدفاع عن الديمقراطية التى لم يسهم الإخوان المسلمون فى تأسيسها لأنها نشأت فى سياق العمل بين مجموعة من الأحزاب والقوى السياسية ومنظمات حقوق الإنسان فى مواجهة قانون جديد للجمعيات أعدته الحكومة بعد أن قامت المحكمة الدستورية العليا بإصدار حكم بعدم دستورية قانون سابق هو ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ .

وكانوا هم أى "الإخوان المسلمين" قد وافقوا ضمنيا على قانون جديد مقيد للحريات هو ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، وهكذا أصبحوا خارج لجنة الدفاع عن الديمقراطية ولكنهم الآن يستخدمون شعاراتها ليقدموا أنفسهم للرأى العام.

يضيف المرشد العام فى مبادرته " أن الثالوث المدمر لهذه الأمة من جمود سياسى، وفساد وظلم اجتماعى، وتخلف علمي وتقني يهدد مصر ".

فكيف سيتصدى الإخوان المسلمون لهذا الثالوث المدمر. " بالعمل على إقامة شرع الله من منطلق إيماننا بأنه المخرج الحقيقى الفاعل لكل ما نعانى منه من مشكلات داخلية وخارجية سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ـ وذلك من خلال تكوين الفرد المسلم والبيت المسلم والحكومة المسلمة، والدولة التى تقود الدول الإسلامية وتقيم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم السليبة وتحمل لواء الدعوة إلى الله ".

ومن قبل كانت الوثيقة تقول " لا أمل لنا فى تحقيق أى تقدم يذكر فى شتى نواحى حياتنا إلا بالعودة إلى ديننا وتطبيق شريعتنا ".

وصرح د. حسين هويدى نائب المرشد العام ـ وهو سورى يعيش فى الأردن قائلا " إن القرآن والسنة هما بصيرة الإنسان المسلم، يبصر بهما قلبه وتبصر بهما عيناه فيكون وزنه وحكمه على الأشياء دقيقاً ثم يضيف " وهذا أيضا شأن

الدولة بمؤسساتها التى تنهض على أساس الإسلام وتلتزم بشرع الله وتسعى لتحقيق غاياتها.

هكذا نجد المبادرة صريحة جدا فى الدعوة لإقامة دولة دينية فى مصر يقوم فيها الإخوان المسلمون بإعادة المجتمع " الكافر " إلى شرع الله، صحيح أن مصطلح الكفر لا يرد صريحاً، ولكن المعنى الضمنى لتعبير " إقامة شرع الله هو أن هذا الشرع ليس قائماً. وسوف يقيمون هم شرع الله كما يرونه لا عن طريق برنامج اقتصادى - سياسى - اجتماعى - ثقافى محدد المعالم يتضمن إطاراً لتعظيم الثروة القومية وإعادة توزيعها، وإنما من خلال عملية تربوية تبدأ بتكوين الفرد المسلم والبيت المسلم أو الحكومة الدينية، ثم ما هو أبعد من ذلك العمل من أجل استعادة الخلافة الإسلامية، وهو ما تتضمنه صراحة فكرة الدولة التى تقود الدول الإسلامية ".

ويحق لنا أن نتساءل ألا تتقاطع هذه الدعوة فى مبادرة الإخوان المسلمين مع طموح المملكة العربية السعودية لقيادة العالم الإسلامى، خاصة أن للجماعة علاقات وثيقة جداً بالمملكة تاريخياً منذ فر عدد من قادتها من الملاحقات الأمنية والاعتقالات فى زمن عبد الناصر، وعاشوا فى المملكة وكونوا

ثروات كبيرة هناك وعادوا إلى مصر فى زمن السادات " الذى تحالف معهم ضد اليسار الشيوعى والناصرى، بل وسلح جماعاتهم الطلابية فى الجامعات المصرية لتتصدى للطلاب اليساريين وتضربهم بالجنازير والمدى، وهناك وقائع بلا حصر قام فيها رجال " السادات " بإعداد معسكرات تدريب لهذه الجماعات التى توسعت وتطورت فيما بعد لتقوم واحدة منها بتدبير وتنفيذ عملية اغتيال " السادات " فى ٦ أكتوبر , ١٩٨١ وعاد قادة الإخوان من السعودية ليؤسسوا مجموعة من الشركات الكبرى فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى، بل ويلعب بعض منهم أدواراً كبيرة فى تأسيس شركات توظيف الأموال التى ضاربت بأموال المودعين المصريين صغارهم وكبارهم ثم ألحقت بهم وبالاقتصاد المصرى كله أذى بالغاً لدى انهيارها الذى كان محتوماً بحكم الألاعيب التى قامت عليها فى مفارقة صارخة مع ادعاءات " الربح الحلال " ورفض الربا وفوائد البنوك باعتبارها حراماً شرعا، كما أفتى زعماؤهم الدينيون.

أم أن لواء القيادة أو الخلافة سوف يكون معقوداً فى هذه الحالة للدولة المصرية التى سيحكمها الإخوان المسلمون

ويحـولونهـا إلى دولة دينيـة لدى وصـولهم إلى السلطة. أم أن توافقاً إسلامياً سوف ينشأ بين الدولتين المصرية والسعودية حين تتوحد قياداتهما فى توجهاتهما لإقامة شرع الله كما يقولون؟

وتعيدنا فكرة استعادة مجد الإسلام مباشرة إلى الدول الإسلامية الواقعية القائمة الآن سواء فى إيران الشيعية أو السعودية الوهابية أو تلك التى كانت قائمة فى أفغانستان فى ظل حكم " طالبان " الإسلامى " قبل الاحتلال الأمريكى لأفغانستان فى ٢٠٠١، فالعودة المنشودة لن تخرج ـ غالباً ـ عن أى من هذه النماذج الثلاثة. إذ لا يسعفنا النص بتقديم مشروع نموذج جديد لما تسميه المبادرة بالعودة إلى ديننا وتطبيق شريعتنا وإقامة دولة إسلامية.

وتحمل لنا أخبار الصراع السياسى الدائر على أشده فى إيران كل يوم كيف أن نظام ولاية الفقيه، وهو نظام استبدادى باسم الدين يركز السلطة فى يد رجل واحد وبطانته، ويعطل كل آليات العمل الديمقراطية ونتائج الانتخابات العامة التى يستبعد منها ما يسمى بالدستور الإسلامى كل القوى السياسية المدنية التى ترفض الدولة

الدينية من حيث المبدأ، بل ويشل رئيس الجمهورية المنتخب فى إطار الدستور الإسلامى نفسه كما حدث مع الرئيس " محمد خاتمى " الذى عجز عن تنفيذ برنامجه للإصلاح بسبب كلٍ من ولاية الفقيه، ومجلس تشخيص مصلحة النظام ومجلس صيانة الدستور وهما مجلسان غير منتخبين من كبار رجال الدين ورجال البازار من كبار التجار ورجال الأعمال منشئين قاعدة واسعة جداً للفساد الذى يحميه الاستبداد باسم الدين وهو عادة ما يكون أعتى أنوا ع الفساد والأصعب فى المواجهة.

وعجز الإصلاحيون - حتى فى إطار الدستور الدينى ونظم ولاية الفقيه - لا عن النجاح فى الانتخابات، وإنما عن الترشيح أصلاً حيث اعترضت عليهم المؤسسات الدينية ومنعت الآلاف منهم من الترشيح كما هو معروف.

وفى المملكة العربية السعودية تستحوذ أسرة على مقاليد الحكم والثروة باسم الدين وتقيم نظاما قبلياً عشائرياً تسميه إسلامياً يستلهم الفكر الوهابى المتزمت المعادى للعصر، وهو أيضا " نظام أمنى صارم أقامه الملك عبد العزيز " ليكفل له السيطرة على كل شبر فى الدولة " من خلال سيطرته المطلقة

على سلوك أفراد شعبه منذ لحظة يقظتهم حتى يأوون إلى خيامهم فى المساء، فإنشاء جماعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما فعل سعود الكبير، وأعطاها سلطات بلا حدود، فكل فرد من هؤلاء المطوعين - لاحظ دلالة هذا الاسم الذى يعنى تطويع أفراد الشعب لسلطة الدولة، يمكنه أن يعتقل ويعاقب فوراً أى خارج على الفكر الوهابى، فكل مطوع يمتلك قائمة بأسماء رجال منطقة نفوذه، وعليه إجبارهم على أداء الصلاة فى مواقيتها واعتقال المخالفين فورا ".. كما يقول الباحث " نبيل رشوان " فى كتابه " الإسلام السعودى " الذى يدرس فيه بالتفصيل كيف خطط الجناح الرجعى فى الأسرة الحاكمة السعودية بالتعاون مع القوى الاستعمارية - أمريكية وبريطانية - لتدمير النهضة العربية التى كانت تقودها مصر الناصرية، بل والدور الذى لعبته هذه الأسرة فى ضرب تجربة الوحدة بين مصر وسوريا، ثم دفع السادات بعد موت عبد الناصر للارتماء فى أحضان أمريكا والمشروع الرجعى السعودى، وغنى عن البيان أننا نجنى الآن ثمار هذا التحول الذى أحدثه نظام السادات فى مصر والمنطقة.

أما حكم " طالبان " فقد منع النساء من التعليم والعمل

وفرض عليهن الحجاب الثقيل كما هو الحال فى السعودية ومنع الموسيقى والغناء باعتبارها محرمة شرعا مدمرا تجربة الحداثة برمتها فى البلاد التي كانت تخطو صوب العصر، وفى رواية الكاتب الجزائرى " محمد مولسحول " الذى يعيش فى فرنسا ويكتب باسم " ياسيمنا خضرا " بعنوان " ابتلاع كابول " يقدم صورة كئيبة وعبثية لأفغانستان تحت حكم طالبان من خلال تصوير مآسى الأسر التى يتعرض أفرادها للرجم أو الإعدام، وكانت ممارسة الرجم والإعدام نشاطاً يومياً عادياً من نشاطات طالبان وتدفع تلك الأوضاع الأسر إلى حافة الجنون واليأس مثل حارس السجن " عتيق شوكت " وزوجته " مسرة " وزوج أخر هو " محسن " وزوجته " زنيرة " التى تقبع فى السجن فى انتظار حكم الإعدام.

خلاصة الأمر أن النماذج الثلاثة للدولة الإسلامية الدينية هى نماذج مخيفة واستبدادية من طرز مختلفة، وأن كانت جميعها تمارس إرهابها ضد الشعب كله باسم الدين كما تتستر جميعها على أنواع من الفساد والمظالم لا شبيه لها.

وكما يقول الكاتب مكرم محمد أحمد فى كتابه " مؤامرة

أم مراجعة " لا أظن أن التاريخ قد أغمض عنا رؤيته لأنظمة عديدة حكمت باسم الدين لكى تقهر حقوق إنسانها فشاع الفقر وشاع القهر بين الرعية، وشاع الفساد وشاع الظلم بين النخبة الحاكمة حتى من تحت عباءة الخليفة ".

بل ويذهب بنا إلى خليفة عصرى هو " جعفر النميرى " فى السودان، ويتساءل " هل حصل السودان على المدينة الفاضلة عندما قطع نميرى أيدى الآلاف من أبنائه. أم أن ما حدث كان ساترا تخفت وراءه مظالم الكبار وسرقاتهم ولهوهم بمصائر البلاد.

وفى مجال بناء الإنسان المصرى الذى يأتى أولاً بعد المقدمة فى سياق المبادرة حديث مطول عن الإنسان المسلم الذى يرتقى بالإيمان والأخلاق وإحياء الضمير الذى يمنع الكفر والحرام ويحض على المعروف والحلال " فلا مناص لمن يريد الإصلاح أن يسعى لتطهير جوهر هذه الشخصية ".

كيف؟ تسوق المبادرة خمسة عناصر يؤكد أولها على المبدأ الرئيسى فى هذا التوجه وهو إقامة دولة دينية ألا وهو.. تأكيد احترام ثوابت الأمة المتمثلة فى الإيمان بالله وكتبه ورسله وشرعه ".

ولا نجد أى ذكر فى هذه الثوابت لقضية الحريات العامة أو الحقوق الديمقراطية، وهى ثوابت تفوح منها رائحة المطوعين السعوديين لأنها أيضا تتعلق بتربية النشء نظرياً وعملياً على مبادئ الإيمان والأخلاق الفاضلة، وإطلاق حرية الدعوة لشرح مبادئ الإسلام وطبيعته وخصائصه.

ولابد أن نتوقف طويلا أمام هذا التعبير الذى يقول " وأهمها شموله لتنظيم كل جوانب الحياة "، وهو التعبير الذى يبيح لدولة فيما لو قدر للإخوان المسلمين أن يحكموا مصر - أن تتدخل فى كل شئون الأفراد وطريقة سلوكهم وحياتهم الشخصية. ولما كانت مسيرة الحداثة كلها قد أطلقت الفرد إنساناً مسئولاً عن نفسه متحررا من قبضة الكنيسة فى أوربا ليصبح إنساناً خلاقاً مبدعاً يدخل برضاه، بعقله فى شبكة من العلاقات الصراعية الاجتماعية صانعا القيم والأفكار الملهمة لتطوير حياته، فإن مثل هذه " العودة " المنشودة والمستحيلة فى آن واحد إلى تقييد الفرد تشكل أرضاً خصبة لكل أنواع الاستبداد والقمع باسم الدين بل والقتل إذا اقتضى الأمر وهو ما حدث كثيراً.

وإذا نظرنا إلى البندين الرابع والخامس فى التوجيهات

لفرض الهيمنة باسم الدين على السلوك الفردى ومصادرة حرية الفرد فى الاختيار إذ تدعو " لحث الناس على الالتزام بالعبادات والتمسك بالأخلاق الفاضلة والمعاملات الكريمة بكل الوسائل "، وعلينا أن نتأمل جيداً فى تعبير كل الوسائل هذه لأنها بالقطع سوف تتحول فى الممارسة إلى فرض الحجاب على النساء، وقطع يد السارق فى زمن كسبت فيه الإنسانية حق احترام الجسد وعدم تشويهه، وعلى حد تعبير مكرم محمد أحمد مرة أخرى لقد قطع النميرى من الأيدى باسم إقامة الحدود ما يفوق كل ما قطع منها على امتداد التاريخ الإسلامى فامتلأت البلاد بالمشوهين والعاجزين ولم ينصلح حالها.

أما البند الخامس فيتمحور حول تنقية أجهزة الإعلام من كل ما يتعارض مع أحكام الإسلام ومقتضيات الخلق القويم، وهو ما يعنى بوضوح فرض رقابة دينية على وسائل الإعلام، وهو الاتجاه المعاكس تماما لكل ما طالبت به القوى الديمقراطية فى العصر الحديث داعية إلى تحرير الإعلام والسينما والمسرح من قبضة الرقابة حتى تكون منابر للتعبير الحر عن الآراء والتوجهات والقوى الاجتماعية وأداة من

أدوات الديمقراطية الحقة ومرآة للحياة الوطنية والشعبية، تأتى الرقابة الواقعية عليها من قبل رأى عام مستنير يختار ويقبل ويرفض بحاسته النقدية.

وينسف هذا التوجه الأحادى والمعادى للحريات الديمقراطية والتعدد وحقوق الاختلاف كل ما تدعو إليه الجماعة بعد ذلك فى مجال الإصلاح السياسى ويجعل منه لغواً شعارياً فكيف سيكون الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، بينما تكون الدولة دينية تقرر لها جماعة تدعى لنفسها ملكية التفويض من الله سبحانه وتعالى وتفرض على الناس فيها ما يفعلونه وما لا يفعلونه، وكيف يسلكون وكيف يعبدون الله ويفكرون خاصة أنها فى مجال الإصلاح القضائى تدعو أيضا إلى تعديل القوانين وتنقيتها بما يؤدى إلى تطابقها مع مبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسى للتشريع، بينما تدعو القوى الديمقراطية كافة إلى تعديل القوانين لعبور الفجوة بينها وبين المواثيق والاتفاقيات الدولية التى ترعى الحريات العامة الشخصية بما فيها حرية الاعتقاد وحرية المرأة.

وحرية الاعتقاد فى مبادرة الإخوان المسلمين مقرونة

بتعبير غامض هو " الخاص " أما حرية المرأة فهى مقيدة صراحة. أما فى مجال الإصلاح الاقتصادى فإن مقدمته تثير المخاوف والقلق" النظام الاقتصادى ينبثق من إسلامنا كدين ونظام حياة شامل وكامل " .

وكما سبق القول فقد كان للمصريين تجربة مؤلمة ومريرة مع شركات توظيف الأموال على الطريقة الإسلامية التى ادعت أن فوائد البنوك حرام ونجحت فى تقديم عملها الاقتصادى القائم على أساس من الملكية الخاصة فى ارتباط وثيق بشبكة من القطاع الرأسمالى التابع، إذ كانت تضارب فى الأسواق العالمية على أسعار الذهب. وأخذت تؤكد ملامح مجتمع الاستهلاك وتغذيها جنباً إلى جنب رفع أسعار كل السلع التى تعاملت فيها أو احتكرتها وهى تغرى المودعين بأرباح خيالية وباعتبار أن هذا رزق حلال حيث يرزق الله الناس بغير حساب، وأن ذلك كله يشكل خصوصية قومية ودينية مباركة، خصوصية دفعت إلى هذه الشركات بنصف مليون مودع، سيطرت على ذهنيتهم ثقافة النفط، وثمانية مليارات من الجنيهات المصرية، وأصبحت الشركات فى زمن قياسى مائتى شركة تعتنى أكبرها عناية فائقة بالثقافة

فـتـؤسس داراً لنشـر التـراث، وتقـيم سلسلة من المدارس الخاصة الفاخرة يتعلم فيها أولاد الأغنياء لغات أجنبية على أيدى مدرسات محجبات من أوربا وأمريكا دخلن الإسلام من باب النفط ليعلمن الأطفال toreceit koranوحين انهارت هذه الشركات انهارت أسر بكاملها وجرى تدميرها.

ولا يختلف البرنامج الاقتصادى فى تفصيلاته عن البرنامج الحكومى الذى استجاب لشروط صندوق النقد الدولى والبنك الدولى وأغرق المصريين فى الفاقة وأن صيغ برنامج الإخوان فى جمل دينية فلا اعترض على برنامج الخصخصة شرط أن يتم بشفافية مع مجموعة من الشعارات الإنشائية العامة التى لا تحمل سمات أى مشروع متماسك لربط الاقتصاد بالمجتمع وتنمية متواصلة وشاملة. ويعود البرنامج فى مجال إصلاح الأزهر الشريف للتأكيد مجدداً على إطلاق حرية الدعاة والأئمة والوعاظ.

وفى مجال التعليم يدعو لاستعادة نظام الكتاتيب، وهو التعليم الدينى للأطفال المسلمين الذى يستبعد الأقباط من جهة ويقوم على حفظ القرآن وتلقينه من جهة أخرى مع تعليم الحساب والقراءة، وهو النظام الذى كان طه حسين قد وجه له

نقداً شاملاً فى ثلاثيته " الأيام " وحلم بأن تحل محله مدرسة حديثة لكل المصريين.

وفى مجال الإصلاح الاجتماعى يدعو إلى تحقيق " الربانية " فى المجتمع، وهو بدوره تعبير غامض لكن تفسيره الشائع فى أوساط المتخصصين فى بحوث الجماعات الإسلامية يرى أن هذا التعبير هو صنو " الحاكمية " يعنى الاحتكام دائما للشرع والإعلان أنه لا حاكمية إلا لله.

كما كان سيد قطب قد أطلق شعاره " الحاكمية " لله ولا حاكمية لبشر معتبراً أن الديمقراطية العصرية هى خروج على شرع الله، وخرجت من معطف هذه الحاكمية كل جماعات التطرف والعنف الدينى التى حملت السلاح ضد المجتمع وقتلت المفكرين والكتاب والحكام " الكفرة " من وجهة نظرها.. فإن " ربانية المبادرة تفتح طريقاً آخر للتفكير ومن ثم القمع والاستبداد ".

كذلك يدعو الإخوان المسلمون إلى إحياء نظام الحسبة الذى كانت الحكومة المصرية قد جعلته من اختصاص النيابة العامة وحدها وفق تعديل قانونى بعد ما لحق بسمعتها من أذى أثر قيام محكمة بالفصل فى قضية حسبة وإصدار حكم

بتطليق الأستاذة الجامعية ابتهال يونس من زوجها الدكتور نصر حامد أبو زيد بادعاء أنه مرتد عن الإسلام بسبب كتاباته وأبحاثه رغم أنه من المقطوع به أنه لا وجود لحد ردة فى القرآن الكريم.

وفيما يخص قضية المرأة وبعد مقدمة عن المساواة بينها وبين الرجل فى الإسلام يقولون إن من حقها " تولى الوظائف العامة عدا الإمامة الكبرى وما فى حكمها " وهى عودة بقضية تحرير المرأة إلى الوراء إذ أن أكبر دولة إسلامية وهى أندونيسيا تتولى فيها المرأة رئاسة الجمهورية ونستطيع فى هذا الصدد أن نستدعى موقف الإخوان المسلمين فى الكويت الذين يقفون بثبات حتى الآن ضد حقوق المرأة السياسية التى يسعى أمير البلاد لإقرارها وذلك لأنهم أغلبية فى البرلمان.

وبوسعنا أن نقدم تفسيراً لما هو فى حكم الولاية الكبرى من الوظائف العليا.. أى رئاسة الوزارة ومقاعد الوزراء والقضاة والمحافظين.. الخ.

ويعودون إلى الوراء مرة أخرى حين يتحدثون عن تضمين مناهج التعليم " ما يتناسب مع طبيعة المرأة ودورها وحاجتها". وكان العلم الاجتماعى قد فند منذ زمن طويل ما

يسمى بطبيعة المرأة مستخلصاً أنها مفهوم ثقافى ينشأ فى المجتمع وليس مخلوقاً معها وليس هناك إذن ما يسمى "طبيعة المرأة".

وتفرد المبادرة الجزء الحادى عشر منها للأقباط متجاهلة تماما مبدأ المواطنة، مكتفية بجمل إنشائية عن الأخوة المصرية، وهم يهدرون كل الضمانات الإنشائية التى يقدمونها لهم أى للأقباط يؤكدون مجدداً فى القسم الثانى عشر بعنوان المجال الثقافى " ضرورة أن تنبثق ثقافتنا من مصادرها الإسلامية " متجاهلين لا فحسب الثقافة القبطية وإنما كل المصادر الأخرى للثقافة الوطنية التى تفاعلت فيما بينها منذ الحضارة الفرعونية وحتى الآن.

وتأكيدا للاستنتاج الأولى، وهو أن المبادرة هى فى حقيقتها دعوة لإقامة دولة دينية، وذلك على النقيض من التراث الوطنى الديمقراطى المصرى الذى رفع منذ ثورة ١٩١٩ شعار الدين لله والوطن للجميع. سوف نجد أن الدعوة فى مجال السياسة الخارجية تتمحور حول الوحدة الإسلامية دون ذكر للوحدة العربية.

ويرى كثير من المحللين أن المبادرة التى تجاهلت كلية أى

إشارة لاحتلال العراق أو للقضية الفلسطينية قد انطلقت استجابة لتوجه أمريكي يهمش قضايا الاحتلال فى العراق وفلسطين، ويرى فى حزب العدالة والتنمية ذى التوجهات الإسلامية فى تركيا نموذجاً يمكن للمنطقة أن تحتذى به.

وفى هذا السياق نقلت الصحف أخبار اجتماع بين التنظيم الدولى للإخوان المسلمين وممثلين للإدارة الأمريكية عقد فى قطر تحت رعاية وزير الخارجية القطرية ضمن خطة " رامسفيلد " وزير الدفاع الأمريكى لحرب الأفكار، ومن المعروف أن الإخوان المسلمين فى مصر يسيطرون على التنظيم الدولى.

وكان يوسف ندا أحد المسئولين الكبار فى هذا التنظيم الدولى وهو مصرى قد كشف فى عدد من حلقات برنامج شاهد على العصر فى قناة " الجزيرة " أن ثروات هذا التنظيم تكاد تقرب من المليار دولار.. أى أنهم مؤهلون ماليا أيضا، وهم يقدمون أنفسهم كبديل معتدل لقوى التطرف وخاصة إسلام القاعدة، وكذلك هم البديل الحديث للحكومات وقيادات الحكم الحالية وحيث يسيطر الإخوان على القاعدة الشعبية، وحيث صعد ضمن كوادر الحركة عدد من الشباب الواعدين

القـادرين على تفـهم المصـالح الغـربيـة فى منطقـة الشـرق الأوسط.

كذلك فالإدارة الأمـريكيـة مـرتاحـة للنمـوذج التـركى الذى يجمع بين الإسـلام والديمقراطية واقتصـاد السوق والعلاقة الحميمة مع أمـريكا وإسرائيل وعضـويتها أى تركيا فى حلف الأطلنطى.

وفى سياق هذا النوع من " فرض " النموذج التركى تماماً كمـا تسـعى الولايات المتحدة لفـرض مـبادرة الشرق الأوسط الكبير اجتمع السفير التركى فى انقرة إيريل ادلمان مع قـادة الأحزاب التركية لدرس الخطط الأمـريكية، وشرح أهمية الدور الذى يمكن لتركيا أن تمارسـه بوصـفها نموذجاً للديمـقراطيـة فى المنطقـة وقـال " إدلمان " بعـد اللقـاء " إن دول المنطقـة لم تتمكن مـن التحـول إلى الديمـقراطية عبر نصف القرن الماضـى " معتبرا أن دور تركيـا حيوى فى المساعدة لتنفيذ المشروع كونها تمثل نموذجاً.

وهنا سوف نجد تفسيراً منطقياً لانزعاج الحكومة المصرية من مـا رأته اخـتطافـاً لنقـابة الصـحـفـيين من قـبل الإخـوان المسلمـين لإطلاق مـبـادرتـهم على وجـه السـرعـة، ثم إعـلان

الرئيس " مبادرة " أن التعجيل بالإصلاح يمكن أن يقود لتكرار التجربة الجزائرية، وهو ما يعنى إمكانية وصول الإسلام السياسى للسلطة عبر الانتخابات.

وحذر " مكرم محمد أحمد " وهو صحفى مطلع ومقرب للرئيس مبارك من مخاطر التسرع (فى الإصلاح) تحت ضغوط الخارج دون دراسة واعية لحقائق الواقع، والأمر الذى يقود إلى عكس المطلوب، ويسلم زمام الأمور إلى قوى تعادى الديمقراطية كان لها دورها فى الترويج لأفكار العنف، وتعويق مسيرة التطور لكنها بحكم تاريخها التنظيمى القديم قد تكون أكثر الأطراف قدرة على استغلال الظروف واستخدام الدين، رغم أنها ليست القوة الأكثر عدداً ".

وواضح تماماً أن الانتقاد موجه لجماعة الإخوان المسلمين التى يخشى الحكم أن ترى فيها الإدارة الأمريكية نموذجاً للمزاوجة بين الإسلام والديمقراطية، رغم أن مبادرة الإخوان المسلمين سافرة الوضوح فى عدائها للديمقراطية وأخطاء الأمريكيين فى التقدير هى بلا حصر، كما أن سجلهم فى دعم النظم المعادية للديمقراطية فى كل مناطق العالم لا يشرفهم، كما أن هناك فروقاً شاسعة بين وضع تركيا العلمانية التى نشأت فيها منذ بداية القرن دولة مدنية تحث الخطى للالتحاق

بالاتحاد الأوربى وتلبى شروطه حول الالتزام بالديمقراطية وحقوق الإنسان وحزب العدالة والتنمية الحاكم فيها وبين وضع كل من مصر وحالة الإخوان المسلمين فيها.. فالمقارنة لا تجوز.

توظيف الأموال.. والأفكار

دخلت شركات توظيف الأموال على " الطريقة الإسلامية " إلى وعي المصريين ووجدانهم، حتى من قبل أن تسرق ما في جيوبهم بعد كدح العمر في بلاد النفط، وحين انهارت تركت، إلى جانب الحسرات والبصمات، أفكاراً ما زالت الجماعات الدينية تستخدمها في الحصول على التأييد السياسي.

لم يقتصر رهان هذه المؤسسات على سيكولوجية الجماهير فقط، وإنما راهنت أيضا على الوعي، وأدارت لعبتها الماهرة في ساحته إدارة بارعة، ولابد أن نعترف بأن الجماعات الدينية التي أسست شركات توظيف الأموال على " الطريقة الإسلامية "، تمتعت بمهارة خاصة، جعلتها تنجح في تقديم عملها الاقتصادي، الذي قام على أساس من الملكية الخاصة، ارتبطت بشبكة من القطاع الرأسمالي التابع، فأسهمت، ضمن أشياء أخرى، في تأكيد ملامح مجتمع الاستهلاك وتغذيتها جنبا إلى جنب رفع أسعار كل السلع التي تعاملت فيها أو احتكرتها، باعتبار أن كل هذا عمل له

خصوصية قومية دينية مباركة، خصوصية تدفع إلى هذه الشركات بنصف مليون مودع، وثمانية مليارات من الجنيهات المصرية، بل تتسع هذه الشركات نفسها لتصبح مئتى شركة تعتنى أكبرها عناية فائقة بالثقافة، فتؤسس داراً لنشر التراث، وتقيم سلسلة من المدارس الخاصة الفاخرة، يتعلم فيها أولاد الأغنياء لغات أجنبية على أيدى مدرسات محجبات من أوربا وأمريكا دخلن فى الإسلام من باب النفط.

ولعل هذه المفارقة، بين القول بالخصوصية القومية والدينية التى تقدم هذه الشركات نفسها باعتبارها حامية حماها، وبين إعلانات التلفزيون التى كانت تقدم صبيا وصبية يقولان بإنكليزية فصيحة:

I LIKE RAYAN

I RECEIT KORAAN

أقول لعل هذه المفارقة التى تثير السخرية، كانت سبباً فى وقف إذاعة هذا الإعلان.. الذى لابد أنه أفضى سيكولوجيا إلى نتائج عكسية اكتشفها خبراء هذه الشركات النفسانيون، فسارعوا إلى تقديم النصيحة بوقفها.

تتعامل هذه الشركات فى ساحة الوعى بثلاثة مفاهيم

رئيسية تحولت إلى شعارات رائجة، وسهلة التداول مثل أوراق البنكنوت هى على التوالى: الرزق، البركة، الحلال والحرام، وذلك كى تعلن عن مضمونها الدينى، وحصانتها المستمدة من الله مباشرة، وتجتذب إليها، تبعا لذلك ودائع المصريين الذين كانوا فقدوا الثقة منذ زمن طويل فى قدرة الحكم القائم على حل مشكلاتهم، أو حماية مدخراتهم من أن يأكلها التضخم، بل كان بعض الشيوخ والمبشرين الدينيين، المعتمدين فى أجهزة الاتصال الجماهيرى، كما فى الشركات، قد تباروا جميعاً لإثبات حقيقة دينية - من وجهة نظرهم - فحواها أن ابتعاد المصريين عن الله أدى بهم إلى الهزيمة وفساد الحال وفاجعة المآل، وأن ملاذهم الوحيد الآن هو العودة إلى الله حيث الإسلام هو الحل، والإسلام فى عرفهم هو هذه الشركات التى سرعان ما تتحول إلى أشخاص أو عائلات كما سنتبين.. وحيث اقترن كل إنتاجها الاستهلاكى بهذا الطابع الذى أسمته دينياً، أى حلالا.

يكتب حامد أبو النصر فى مجلة " اللواء الإسلامى " تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٩ ناقداً المجتمعات الرأسمالية، التى تواجه، فى رأيه مثلها مثل المجتمعات الاشتراكية أزمات

طاحنة ويصفها كالتالى:

" الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الكامنة خلف الواجهة البراقة للنظام والمتمثلة فى التضخم والبطالة والحياة المسحوقة التى يحياها قطاع كبير فى القاع أو خلف حوارى الفقر والحاجة والمرض والعوز والبؤس والشقاء ".

ويعد هذا الوصف الدقيق والمفعم بالحرارة لواقع بائس، يصل إلى التحليل وفحص الأسباب فنجدها على النحو التالى من دون أى لبس:

" وقد أثبت البحث المنصف أن الربا وراء معظم هذه الأزمات إن لم يكن كلها.. ".

ويعلن الشيوخ المرتبطون بالشركات أن شهادات الاستثمار حرام.. حرام..

فماذا تفعل الشركات التى دفعت لمودعيها أرباحا ضعف ما كانت المصارف تدفعه كى لا تدخل فى معصية الربا، وتؤدى إلى نكبات مشابهة كالتى وصفها المرشد العام؟ طبقا للنصيحة الدينية عن الحرام.

فى كتابه الأخير " الخديعة المالية الكبرى: الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الأموال " يسوق الدكتور محمود

عبد الفضيل بنداً من بنود عقد إحدى هذه الشركات مع المودعين يقول:

" وفى حالة الخسارة - لا قدر الله - (هكذا يقول العقد) توزع على الطرفين وقد تحول عقد الوكالة إلى عقد مضاربة ". وهكذا تتجنب الشركات الربا.

أما الأرباح الطائلة.. التى لم تعلن الشركات للمودعين قط، أنها يمكن أن تصبح خسائر، فإنها رزق من عند الله، لأن بركته حلت فى رؤوس الأموال المطهرة من دنس الربا، ولابد أن تعود على المودعين هذه البركة، وعلى سعة الرزق الذى جاءهم عن طريق التعامل مع " الشركات الإسلامية " وأن يندفعوا إلى الاستهلاك راضين عن أنفسهم وضمائرهم مرتاحة.

بدت هذه الشركات لدى نشأتها بكل حصانتها الدينية، ومهابتها المستمدة من الآيات القرآنية الكريمة، التى استخدمها مؤسسوها بإفراط، وكأنها النقيض الطاهر البرىء الخالى من الفساد، الذى مثلته فى السابق شركات الانفتاح الاقتصادى وسياسته، باعتبارها أن الانفتاح وسياساته كانا نتاجاً مباشراً للارتباط بالحضارة المادية الغربية وبالنزعات

العلمانية، التى ابتعدت عن الدين.. وقد استقر مفهوم هذه الشركات باعتبارها نقيضا لكل الفساد السابق لدى المودعين حتى المتعلمون منهم، الذين طالما انخرطوا فى مجادلات يبينون فيها أفضلية هذا الشكل من الاستثمار، وطهارته الدينية، سواء فى أحاديثهم الخاصة أو على صفحات المجلات والصحف السيارة، حين كانت هذه الشركات قبل انهيارها موضوعاً دائما للمساجلات.

ومع ذلك يكشف الدكتور محمود عبد الفضيل فى كتابه، نقلاً عن تقرير غير منشور صادر عن الجهاز المركزى للمحاسبات، أن القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ (وهو القانون الذين دشن سياسة الانفتاح) أجاز فى لائحته التنفيذية إقامة شركات توظيف الأموال وفقاً لنظام الاستثمار.. أى أن هذه الشركات كانت ولا تزال وجهاً من وجوه الانفتاح الذى تسلطت عليه " الحضارة المادية " كما يقول الدعاة الفكريون للشركات، بل إنها كانت وجها قبيحا للانفتاح يخدم التبعية بطريقة مبتكرة مرتكزا بصورة أساسية على الوعى الدينى، الذى يجرى التلاعب به بمهارة فائقة، مما يجعل ضحايا هذه الشركات ينساقون إلى حبائلها كالمنومين، ويثقون فى

أصحابها ثقة عمياء اعتماداً على ما يلوح على وجوههم، فضلاً عن وعودهم، من قوة وتجذر فى الأخلاق الدينية، من طهارة الذمم والوفاء بالوعود.. أى باختصار بالقرب الأكثر حميمية من الله.

كانت هذه الثقة العمياء للمودعين تنتصر للدين على حساب العلم، لأن القاعدة التى قامت عليها الشركات كان لابد، طبقاً لأى حساب اقتصادى علمى، أن تواجه خللاً وتسقط.. ولكن الثقة استندت إلى القوة المجهولة فى الدين، القوة التى يمكن أن تقلب حسابات العلم رأسا على عقب، وتقيم حسابات جديدة فى اللحظة الأخيرة، يقول الدكتور عبد الفضيل: " ما زال البعض يعتقد أن تدخل الحكومة لتنظيم أعمال وأنشطة تلك الشركات هو الذى أدى إلى اضطراب أحوالها المادية، وتوقفها عن الدفع، ولكننا نود أن نؤكد هنا أن " الكارثة المالية " كانت قادمة لا ريب فيها، سواء تدخلت الحكومة أو لم تتدخل، وإنما المسألة كانت مسألة وقت.. ".

لما حلت الكارثة فى الواقع الفعلى تفاوتت ردود الأفعال بين الموت والجنون والاكتئاب، حين وجد المودعون أنفسهم وكأنما تعروا فجأة، وسقطت أوهام كبيرة كانوا عاشوا عليها

طويلاً، وخاصة أن الكارثة مصحوبة أيضاً بكشف المستور، ويسيل من الفضائح من كل لون.. وجنس.. ومخدرات.. ومضاربات.. وشذوذ.. وسياسة أيضا، فقد كان مسئولون كبار متورطين " لشوشتهم ".

" نابعة من تراثنا " كان هذا هو الشعار الذى يضم تحت معطفه الواسع الفضفاض كل الألاعيب ضد الوعى.. وطالما استخدم السلفيون الاجتماعيون والدينيون هذا الشعار، لمواجهة ما أسموه المستورد، يتبين فى خاتمة المطاف ولدى البحث المدقق، أنه ليس إلا أفكار الديمقراطية وحرية الفكر والعلاقات المؤسسية وصولا إلى الاشتراكية.

وإذا ما فحصنا علمياً ما يقصدون إليه من شعار " العودة للتراث " أو للأصول فى قول آخر، فسوف نجد أنفسنا أمام شبكة كثيفة من العلاقات التراتبية الإقطاعية الأبوية، التى تغطى طابعها الاستبدادى والاستغلالى بنوع من الانسجام الواقعى بين الظالم والمظلوم، وهو انسجام مقرر سلفا فى الثقافة القديمة بحيث لا يكتشف المظلوم، ولا يجوز له حتى أن يشعر بالظلم، بل إنه يرى فى هذا الظلم الواقع عليه، إما عقاباً إلهياً لخطيئة ارتكبها، وإما مقدمة لبركة سوف تحل

عليه فى المستقبل، حين سيعطف عليه السيد ـ الأب ظل الله على الأرض، وموضع الثقة المطلقة كما كان حال ملوك أوربا فى القرون الوسطى حيث ساد الإقطاع.

ولكن الإقطاع العربى عصرى جداً.. إذ لابد له أن يتعامل مع الكمبيوتر والطائرة، وهو يحافظ على أفكار القرون الوسطى، ويعيد إنتاجها مع الرأسمالية التابعة، ولا يعنيه كثيرا أو قليلا أن يتعامل بأمواله تلك فى الأسواق المالية العالمية، وخاصة فى البورصات، مع " النصارى " بل مع " اليهود " رغم ادعاء قادته الفكريين أنهم يعادون " إسرائيل " ليوم الدين، وأنهم ضد" اليهود " ومع الفلسطينيين، بل هم أحيانا ضد أمريكا ذاتها.. ولا بأس طبعا من أن يطلقوا شعاراتهم العدائية تلك، بينما يسير عمل المضاربات والمشاريع فى مساره الطبيعى، وتتعمق التبعية يوماً بعد يوم، وهى تجنى أفضل الثمرات من سيادة أفكار الإقطاع، وتجدد الرأسمالية العالمية نفسها فى بلدان كثيرة باسم الدين وباستخدام بعض رجاله بطريقة مبتكرة، ليؤدوا دور الوسيط الجماهيرى لدى العامة، لتسويق مركب التبعية الجديدة، وبطبيعة الحال يطمسون الوجه التقدمى للدين.

إن هذا الطابع الإقطاعى للأفكار انسحب جزئياً على الهياكل الإدارية والتنظيمية للشركات موضوع الحديث، ويشرح الدكتور محمود عبد الفضيل هذا الوضع قائلا، إنه " رغم التضخم الهائل فى حجم ونشاط شركات توظيف الأموال خلال السنوات الخمس الأخيرة، وتحول بعضها بالفعل إلى إمبراطوريات مالية، تتحكم فى بضعة ملايين من الجنيهات والدولارات ورغم ارتفاع حجم المخاطر مع التوسع فى قبول الايداعات والمساهمات، وصعوبة عمل الموازنات اللازمة بين العائد، والمخاطرة، والسيولة فإننا نجد أن كبرى تلك الشركات " باستثناء مجموعة شركات الشريف " ما زالت تلجأ إلى أساليب بدائية للتنظيم والإدارة لا تتناسب مع نمط وحجم التوسع فى الأعمال، وما تفرضه ضرورات إدارة المخاطر الناجمة عن المضاربات وغيرها من أنماط توظيف الأموال التى فى حوزتها.

ويواصل عبد الفضيل: " فلو تأملنا فى أوضاع تلك الشركات نجد أنه يغلب على إدارتها وأسلوب عملها العائلية، وتمركز السلطات فى يد شخص أو بضعة أشخاص، وينطبق ذلك بشكل خاص على مجالس إدارة شركات " الريان "

والسعد " و" الهدى "، كما نجد أن تلك الشركات لا يوجد لديها أنظمة محاسبية وإدارية حديثة، تتمشى مع تعقد وتنوع نشاطها الذى يفوق فى تعقده وتنوعه أعمال المصارف، وشركات التأمين وبيوت الاستثمار وحيث توجد علاقات معقدة ومتنوعة بين الشركات القابضة " الأم " التى تمارس نشاطا مالياً من ناحية، وبين الشركات الفرعية المنشأة بواسطتها بالمشاركة مع ـ آخرين ـ من ناحية أخرى.

وتتجاوز هذه الصورة الواضحة حدود عمل الشركات، وتكاد تتطابق مع شكل النظام السياسى الطبقى الأبوى الشائع بدرجات متفاوتة فى الوطن العربى، وسواء كان شخصيا أو عائليا رغم المؤسسات الحديثة من برلمانيات ونقابات ومجالس وزراء.. الخ.

يقول لورنس رجل المخابرات الشهير فى وثيقة غير معروفة " إن العرب يضعون ثقتهم فى الأشخاص لا فى المؤسسات " وفى هذا القول استخلاص بليغ لخبرة رجل عاش بين الملوك والأمراء والوزراء، مندوباً خفياً لحكومة " صاحبة الجلالة " وعرف جيدا كيف يضع قرارات اتخذت فى عواصم أخرى ـ غالبا فى العاصمة البريطانية ـ يضعها موضع التنفيذ

باستخدامه البارع لما وجد أنه " فضيلة " الثقة فى الأشخاص لا فى المؤسسات، أن هذا الاحتكام للأشخاص لا للمؤسسات "تابع أيضا من تراثنا" القبلى الإقطاعى، وهو ما تحييه هذه الشركات فى شكل إدارتها، لتجذره فى الوعى الشعبى، بينما تؤدى دورها المحدد فى إطار التبعية، إنها تجدد أيضا الأشكال التى ارتكزت إليها التبعية السياسية فى بداية القرن.

لم تكن هذه الشركات التى سقطت بعض هيبتها من دون أن يتوقف عملها إلا " خصوصيتنا الرأسمالية التابعة " وقد تجلت هذه الخصوصية فى منظومة الأفكار ومثلث المفاهيم: الرزق، البركة، الحرام والحلال، وراجت فى الإعلانات التى عمرت الأسواق وأجهزة الاتصال الجماهيرى، وبدا رجالها وقد طالت لحاهم وجلابيبهم، ولم يكن مفهوم الخصوصية، على هذا النحو الشرير إلا مزاوجة بارعة بين الاستبداد الفكرى والسياسى بالضرورة، وبين الحرية الاقتصادية التى لا تحدها حدود، بينما راهن المودعون السذج على حدود الضمير الذى يخاف الله.

الفصل الثالث :

أصـــوليات

١- هنتنجتون وشاكر.
٢- استراتيجية جارودى وسلفيته.

أصولية "هنتنجتون و" محمود شاكر"

قدم كل من "فرانسيس فوكاياما" و"صامويل هنتنجتون": بأفكارهما الجديدة المتجذرة في الفلسفة المثالية بتوجهاتها الرجعية، صورة لأزمة الثقافة التى هى وجه من وجوه أزمة الرأسمالية الشاملة والعميقة، وتبين الدراسة المتأنية لأفكارهما أنهما يلتقيان في المنطلقات والخطوط الرئيسية ويتفقان على هيمنة الرأسمالية على العالم كضرورة.

وإذا كان فوكاياما قد أختتم نظريته حول نهاية التاريخ ملوحاً بالعصا العسكرية لرأسمالية المركز، حيث قال إن النظام الأخير الذى اختاره التاريخ لن يسمح بعد الآن أبداً بظهور "ديكتاتور جديد، وبعد أن كان التحالف الغربي قد واصل تدمير العراق حتى بعد انسحاب جيوشه من الكويت فإن "هنتنجتون" يلوح بصراع الحضارات الذى لا مفر منه، ويدعو كلا من أمريكا وأوربا لتصفية الخلافات بينهما ليتوحدا في مواجهة الآخرين من مسلمين وكونفوشيوسيين وبوذيين

ومسيحيين أرثوذوكس شرقيين بعد أن اختزل الحضارة في الدين واللغة، وضيق آفاقها، وقال باستحالة الحوار والتفاعل الصحي بين الحضارات لأن لكل حضارة من وجهة نظره جوهراً نقياً فريداً خاصاً بها لا تشوبه شائبة.

كذلك فإن حضارة الغرب في أوربا وأمريكا تتفوق على كل الحضارات الأخرى لأنها صنعت ثقافة متجانسة موحدة عاشت متصلة لألف عام، وفشل العالم كله- خارج أوربا وأمريكا- في تمثلها أو إعادة إنتاجها أى أننا بصدد نزعة مركزية يورو- أمريكية لا تختلف إلا في التفاصيل- عن كل من النازية والصهيونية، اللتين قامتا على فكرة مركزية هى التفوق على الجميع الذى يرتب على المتفوقين ضرورة نقل رسالتهم للآخرين بالهيمنة عليهم وقمعهم.

وتصب هذه الأفكار في التيار المحافظ الجديد واليمين الصاعد في أمريكا وأوربا بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانحسار حركة التحرر الوطني وأفول دولة الرفاهية في الغرب وتوحش الرأسمالية على الصعيد العالمي مع النفس الجديد الذى تستمده من الحلقة الأخيرة في الثورة العلمية والتكنولوجية.

فإذا كان "هنتنجتون" يعيد إنتاج نظريات الاستشراق الاستعمارية ويلبسها ثياباً جديدة، فإن الشرق الذى هو "الموضوع" كان قد أخذ بدوره ينتج ردود أفعاله المتباينة ضد التبعية والهيمنة الإمبريالية بالإعلاء من شأن خصوصيته بعد أن كانت هذه الهيمنة قد عطلت نموه الذاتي وقطعت عليه الطريق.

فعلى العكس من التحليل الشائع والمعتمد الآن في مؤسسات البحث العلمي الذى يري أن الحملة الفرنسية كانت بداية النهضة بعد أن حركت سكون المجتمع الراكد. يثبت الباحث الأمريكي "بيتر جران" بالأدلة التاريخية في كتابه الجذور الإسلامية للرأسمالية أن:

"ثمة تطوراً داخلياً كان نامياً في مصر فيما بين ١٧٦٠-١٨٤٠ نحو الرأسمالية التجارية، إلا أنه قد أصابه بعض الاختلال من جراء الآثار المعاكسة التى ولدتها أنشطة التجار الأرمن واليونانيين المقيمين آنذاك في وادي النيل، حتى كاد أن يقضي على ذلك التطور بالحملة الفرنسية على مصر في ١٧٩٨، ومنذ ذلك التاريخ قام أولئك التجار الأرمن واليونانيون بالتعاون مع أسواق الغرب مسلحين بما لهم من امتيازات.

ويبين "جران" أنه بعد تعطيل الديناميية الداخلية لمصر، وتحويلها إلى أيد غريبة عنها- حدث كرد فعل لذلك- تحول جذري لاهتمامات علماء مصر في ذلك الأوان التى كانت قبل تلك النكسة منصبة على علوم الطبيعة، والمنطق العلمي والجمال المتصل بالواقع المعيش إلى فلسفة قدرية النزعة(١) (نقلاً عن د. مجدي يوسف، التداخل الحضاري والاستقلال الفكري- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٩).

ولم تكن النزعة القدرية هى الرد الوحيد على تتابع أشكال الهيمنة بل كانت هناك أيضاً عملية تقوقع على الذات كأنما تسعى للانسلاخ عن الوجود في هذا العالم الظالم الملوث الذى يتحكم فيه الأجنبي ولا يبقي للوطن أى خيار غير الخضوع أو التمرد الشامل، وهى لا تبتعد كثيراً عن النزعة القدرية.

وكانت الدعوة للتمترس في الخصوصية تخليقاً لميكانيزم دفاعي- هجومي في آن واحد.

ونموذج الشيخ "محمود شاكر" هو أفضل تمثيل من وجهة نظري لهذه الحالة- التى اعتبرها الوجه الآخر لمركزية هنتنجتون اليورو- أمريكية الموغلة في تعصبها ويمينيتها.

وقد وضع شاكر في كتابه الصغير رسالة في الطريق إلى ثقافتنا الذى طبع حتى الآن أربع مرات أسس هذا التمركز العربي الإسلامي، هو الذى طالما حلم في بدء حياته باستعادة الخلافة الإسلامية وعصرها الذهبي وهجر الجامعة العصرية التى كان طالباً فيها يدرس الأدب العربي ليعتكف في أرض الحجاز حيث ولد الرسول العربي "صلى الله عليه وسلم" ليقرأ الشعر والأدب ويحفظ بعض أهم إنتاجه عن ظهر قلب، وهو يصاب بالهلع من الفكر الجديد الذى مثله طه حسين الذى أخذ يطبق منهجاً في البحث العلمي كان قد درسه في فرنسا- هو منهج ديكارت في الشك- فوصل به بحثه إلى ما قال إنه انتحال "الشعر الجاهلي" الذى وضع جزءاً منه في العصر الإسلامي وقدم أدلته التاريخية المقارنة على فكرته.

ويحكى شاكر عن علاقته بأستاذيه المستشرقين الأوربيين في كلية الآداب "نيلنو" و"جويدي" فيقول.

"كنت أمتنع عن التسليم إليهما بما يقولان عن البحث العلمي والأدبي وعالمية الثقافة حتى يطالبا الدكتور طه حسين بالإقرار- وأن يقرأ هما أيضاً- بأن ما يقوله- عن انتحال الشعر الجاهلي- مسلوخ كله مما قاله مرجليوث...".

لقد رسم شاكر للأمة العربية الإسلامية صورة مثالية شديدة النقاء، تذكرنا بأسطورة العصر الذهبي أو الفترة المثال التى تظهر عادة وتنتشر في عضور الانحطاط كنوع من التعويض عن فقر الواقع وإفلاسه... كما يقول الناقد نسيم مجلي(١) (نسيم مجلي، محمود شاكر، ومفهومه للأصالة، مجلة العربي- ديسمبر ١٩٩٦م الكويت ص ٩٣).

وينكب شاكر على قراءة كل آداب العربية دون سواها قراءة متعمقة فتزداد رسوخاً في نفسه فكرة الجوهر النقي المثالي الخالص الذى لا تشويه شائبة، "وعمدت في رحلتي هذه إلى الأقدم فالأقدم كل إرث آبائي وأجدادي، كنت أقرؤه على أنه إبانة منهم عن خبايا أنفسهم بلغتهم على اختلاف أنظارهم وأفكارهم ومناهجهم، وشيئاً فشيئاً انفتح لى الباب يومئذ على مصراعيه، ومساجلات ناطقة جهيرة الصوت، غير أن جميعها إبانة صادقة عن هذه الأنفس والعقول.

أمدتني هذه التجربة الجديدة بخبرات جمة متباينة متشعبة أتاحت لى أن أجعل منهجي في "تذوق الكلام" منهجاً جامعاً شاملاً(×). (محمود شاكر رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ٣ دار الهلال- القاهرة ١٩٩١ ص ٩).

وعلى العكس تماماً من نتائج العلم الاجتماعي الحديث التى تقول إنه شأنه شأن العلم الطبيعى لا يكتمل بل يظل ناقصاً أبداً قابلاً دائماً لإدراج الجديد فيه وتطوير نفسه بناء عليه، فقد وجد "شاكر" بعد قراءته الرسالة الشافية للإمام عبد القاهر الجرجاني أنه ذكر أشعاراً قد بلغت الغاية في معناها، ولم يبق بعدها مطلب (××) (محمود شاكر المصدر السابق ص ١١). فأغلق الباب أمام قدرة أى إبداع تال على تقديم إنجازه الخاص والمتميز.

وهكذا تكون الثقافة العربية قد اكتملت مرة واحدة إلى الأبد تماماً كما اكتملت الحضارة الأوربية والأمريكية أو حضارة الغرب عند هنتنجتون وأصبحت هى نفسها دون زيادة أو نقصان على مدار ألف عام.

إنها لم تكتمل فقط بل تفوقت أيضاً يقول شاكر:

يتبين لى يومئذ تبيناً واضحاً، أن شطري المنهج: المادة والتطبيق، كما وصفتهما لك في أول هذه الفقرة، مكتملان اكتمالاً مذهلاً، يحير العقل، منذ أولية هذه الأمة العربية المسلمة صاحبة اللسان العربي، ثم يزدادان اتساعاً واكتمالاً وتنوعاً على مر السنين وتعاقب العلماء والكتاب في كل علم

وفن، وأقول ذلك غير متردد إن الذى كان عندهم من ذلك، لم يكن قط عند أمة سابقة من الأمم حتى اليونان وأكاد أقول لك غير متردد أيضاً إنهم بلغوا في ذلك مبلغاً لم تدرك ذروته الثقافة الأوربية الحاضرة اليوم، وهى في قمة مجدها وازدهارها وسطوتها على العلم والمعرفة(xxx). (محمود شاكر المصدر السابق ص ٣٢).

إنه افتخار الأمة المهددة المأزومة بماضيها وثقافتها التى تشكلت واكتملت في هذا الماضي حتى أن إنسان هذه الأمة مدعو للإيمان بها لا من حيث هى معارف متنوعة تدرك بالعقل والقلب وحسب بل من حيث هى معارف يؤمن بصحتها عن طريق العقل والقلب (x). (محمود شاكر المصدر السابق ص ٤٢).

ويضيف شاكر بعد أن كان قد أكد على أهمية اللغة القومية ودورها.

رأس كل ثقافة هو الدين بمعناه(xx) (محمود شاكر المصدر السابق ص ٤٣). العام ولن نجد مكاناً أبداً فى رسالة محمود شاكر في الطريق إلى ثقافتنا لإعمال أدوات العقل النقدي فيها لأنها تكتسب قداسة من عنصريها الدين واللغة التى هى

مقدسة بدورها لأنها لغة القرآن الكريم.

وتماماً مثلما يعامل هنتنجتون مع المسيحية الشرقية باعتبارها ديانة غربية، يعامل محمود شاكر النصرانية الشمالية والنصرانية عموماً باعتبارها ديانة غريبة وهما يشتركان معاً في تجاهل الأصول الشرقية للمسيحية بكل تجلياتها، ويرى شاكر في المسيحيين عامة شرقيين وشماليين وفى اليهود أعداء ألداء للإسلام وثقافته فهما ملتان تباينهما ملة الإسلام مباينة تبلغ حد الرفض والمناقضة متجاهلاً تماماً الدور الذى لعبه كل من المسيحيين واليهود في إثراء الحضارة العربية وبناء ثقافتها، وكان اليهود قد تعرضوا شأنهم شأن المسلمين لمحاكم التفتيش فى أسبانيا وخرجوا منها مطرودين مع المسلمين.

وعن حقد وغيرة الرهبان والملوك وعقلاء الرجال من المسيحيين ضد الإسلام كما يقول شاكر، تبين لعقلائهم أن سر الحضارة الإسلامية هو العلم، علم الدنيا والآخرة... الذى مكن لهذه الحضارة الإسلامية أن تمتلك هذه القوة الهائلة المتماسكة التى شعروا أنها مستعصية على الاختراق(xxx). (محمود شاكر المصدر السابق ص ٥٥) .

وتجاهل بطبيعة الحال أن الحضارة العربية الإسلامية وهى تفتح مغاليق أوربا العصور الوسطي فتحتها بحرية العقيدة من جهة وبعلوم اليونان (أى الأوربيين) التى انتقلت عبر الفلاسفة والعلماء العرب وعلى رأسهم ابن رشد من جهة أخرى.

كما أنه ينفى نفياً قاطعاً تأثير ثقافة الهند والفرس على الثقافة العربية الإسلامية.

ويرفض أيضاً شأنه شأن هنتنجتون فكرة الحضارة العالمية، فالغرب عند هنتنجتون فريد وليس عالمياً وعند شاكر فهى الدعوى الغربية العجيبة التى لم يسبق لها مثيل في تاريخ الأمم، دعوى أنها حضارة عالمية وفحواها أن العالم كله ينبغي أن يخضع لسلطانها وسيطرتها ويتقبل برضا غطرستها وفجورها الأخاذ الفاتن(×). (محمود شاكر المصدر السابق ص ١١٤) .

ومع بروز الطابع التبشيري الوعظي الإيماني في خطابه يفصل محمود شاكر بين الثقافة من جهة والاقتصاد والسياسة والاجتماع من جهة أخرى، وحين تغيب هذه العلاقة أو تتجزأ ينفتح الباب أمام كل ما هو غير عقلاني حدسي أو

عرفاني وتتضخم نزعة الخصوصية والفرادة المطلقة التى تفتح بدورها الباب للنزعات الطائفية والمذهبية والعرقية التى تدعى كل لنفسها تماماً، كما تدعى الثقافة الأم- نقاء وتكاملاً وجوهراً مثالياً ثابتاً وخالداً، وعلى العكس من دعوته لثقافة واحدة متجانسة ومتماسكة نجد أنفسنا أمام ثقافات وطوائف تدعونا للعودة إلى الماضي وهو ما يكرسه النمط الرجعي الشائع في العالم الآن.

وتماماً كما يخفى هنتنجتون الأساس الاقتصادي الاجتماعي لنزعته الثقافية الشوفينية، يتجاهل محمود شاكر هذا الأساس، وهو يتحدث عن الحروب الصليبية أو عن الفتوحات الإسلامية في أوربا.

فإذا كان هنتنجتون يقدم رد رأسمالية المركز المأزومة على تحديات العولمة التى يكرهها بسبب ما تحمله من نذر وآفاق لتجاوز الرأسمالية ويضع المتاريس لا فحسب ضد ثقافة المهاجرين من القارات الثلاث وإنما ضد الهجرة ذاتها، فإن الباحث العربي الإسلامي محمود شاكر يقدم رده على تحد من نوع أخر، أنه رد الخصوصية الجريحة الملوءة باللوعة في بلد مستعمر (بفتح الميم) لأن التاريخ الثقافي الغني والإسهام

المرموق لبلاده، قديماً في بناء الحضارة الإنسانية لم يشفع لها ليكون لها دور وإرادة وإسهام ونصيب في ظل تعاظم الثروة ونمو نمط جديد من الرأسمالية التى تواصل التقدم وتهمش في طريقها شعوباً وطبقات وهو ما يكاد أن يدفع ببلاده دفعاً إلى خارج التاريخ.

إنه الهجوم الشامل للرأسمالية مرتبطاً بالفلسفات الوضعية والعلوم والتقنية التى لا ترحم وكثيراً ما تجيب الشعوب على هذا التحدي بالتقوقع على الذات والعودة للوراء وتمجيد الماضي واستحضاره بديلاً عن حاضر الهيمنة والإخضاع.

يقدم هنتنجتون وشاكر وجهي العملة لأزمة الرأسمالية العالمية التى تهدد مصير البشرية كلها، وتكاد تدفع بالكوكب إلى حالة من الفوضى الشاملة، ففى الوقت الذى يمكن أن تتيح فيه وسائل الاتصال المتسارعة في تقدمها فرصة غير مسبوقة للتفاهم والتواصل بين البشر والشعوب تجعل الرأسمالية هذا التواصل صعباً وتذكى نيران التقوقع والتعصب مما حدا بمنظمة اليونسكو أن تنشئ برنامجاً خاصاً لدراسة التداخل الثقافي وهو البرنامج الذى- توقف لأن دولتين من دول رأسمالية المراكز هما أمريكا وبريطانيا لم تدفعا حصتهما لميزانية المنظمة العالمية.

استراتيجية جارودى وسلفيته

إننا نرفض بصورة جماعية تسديد الديون المزعومة لصندوق النقد الدولي..."

حين وصل المفكر الفرنسي "روجيه جارودي" إلى هذه النقطة علا صوته وارتعشت يداه وهما تلوحان بإشارة تهديد لقوى العدوان والهيمنة التى لا إله لها إلا السوق والمال.

كان هذا هو ختام محاضرته الأولى في القاهرة التى زارها بدعوة من اتحاد الفنانين العرب، وألقى عدة محاضرات وعقد مؤتمراً صحفياً رد فيه على كل الأسئلة بروح شاب مفعم القلب بالحماسة والإيمان وهو في الثالثة والثمانين من عمره.

كانت المحاضرة عن الأساطير المؤسسة (بكسر السين) للسياسة الإسرائيلية، وهى موضوع كتابه الذى قدم بسببه للمحاكمة، وكان هو المفكر الذى قضي جُل حياته في النضال من أجل عالم أفضل وأكثر إنسانية يعرض استراتيجية جديدة يمكن أن تتبناها شعوب العالم الثالث لصد زحف

الهيمنة الأمريكية ـ الصهيونية على العالم، وإنقاذ الشعوب التى تتعرض للإفقار والمجاعات، بينما تمتلك هذه الشعوب ٨٠٪ من الثروات الطبيعية على الكرة الأرضية.

وفى خضم الحماس لاستراتيجيته الجديدة التى سوف يقول عنها البعض إنها طوباوية محلقة في الخيال، قال "جارودي" كنت أحاضر في لبنان وأتحدث عن الهيمنة الأمريكية ووجدت في يدى زجاجة كوكاكولا فتصورت لو أننا جميعاً قاطعناها ألن تكون هذه ضربة قاصمة لواحدة من الشركات الأمريكية العملاقة.

كان المفكر الشجاع يسعى لإقناع الحاضرين أن بوسع كل منهم – حتى كفرد– ناهيك عن دوره في مؤسسة حزبية – أو نقابية أن يقوم بدور صغير– سوف يكبر فيما بعد لإسقاط الهيمنة الأمريكية الصهيونية.

ويؤكد على الطابع الصهيوني للهيمنة لأنه يتتبع تاريخ العلاقة العضوية التى تزداد رسوخاً مع الزمن بين أمريكا وإسرائيل.

يقول البروفيسور "ليبوفتش" اليهودي الديانة وواحد من كتاب الموسوعة اليهودية، في كتابه عن إسرائيل واليهودية" أن

أمريكا تضع في جيبها نظامنا الفاسد، ويمكن أن يحدث الانهيار نتيجة لذلك في ليلة واحدة، نتيجة للغباء الآثم الذى جعل بقاءنا كله متوقفاً على المعونة الاقتصادية الأمريكية، وينصب الاهتمام الأمريكي على فكرة واحدة وهى أن يحتفظوا بجيش من المرتزقة الأمريكيين في هذه البقعة من العالم يرتدون زى جيش الدفاع الإسرائيلي بحيث يستطيعون استخدامه حسب رغبتهم عندما تحين الساعة في أية ظروف، والأمر لم يتضح بعد، ولكن قد يكون ذلك ضد السعودية إذا ما نشبت ثورة هناك أو ضد سوريا.

لقد وصلنا إلى درجة انحدار لا مثيل لها في الواقع السياسي في العالم الغربي الذى ننتمي له...".

وكان هذا "البروفيسور" الذى مات عام ١٩٩٣ يرى أنه لا مستقبل لإسرائيل في المنطقة التى تعيش فيها ودعاها لأن تتخلى تماماً عن الأيديولوجية الصهيونية العنصرية والفكرة الخرقاء عن التفوق العرقي واختيار الرب لشعب بعينه ليرفعه فوق الآخرين كما تدعى الأسطورة، وهو يذكرنا بقول مفكر التنوير الفرنسي "جان جاك روسو" لليهود المتعصبين في زمنه.

"أن إلهكم ليس هو إلهنا لأن الإله الذى يختار لنفسه شعباً واحداً وينكر بقية الجنس البشري ليس هو الأب المشترك للناس جميعاً".

وهو القول الذى كرر معناه البابا شنودة الخامس في لقاء له مع الرئيس الأمريكي السابق كارتر حين قال له- مداعباً- تصور أننى أنا وأنت المسيحيين وقد تخلي عنا الله الذى اختار لنفسه شعباً واحداً دون الخلق كافة هو شعب إسرائيل...

فما هى عناصر استراتيجية "جاردوي" الجديدة والتى تنطلق من اختيار الدفاع عن سلام حقيقي يظلل المعمورة كلها؟.

يقول:

" إن العدو الرئيسي هو الولايات المتحدة الأمريكية وحليفتها إسرائيل... وعند هذه النقطة الحساسة للمواجهة لابد من بذل جهود متضافرة من قبل شعوب العالم الثالث وأوربا التى كانت مستعمرة (بكسر الميم) في الماضي، ولكنها اليوم مهددة بأن تصبح بدورها تابعة ومستعمرة بسبب اتفاقيات ماستريخت، وضغوط حلف الأطلنطي ومنظمة

التجارة العالمية (الجات سابقاً) وهى السلطة المدنية للدين الذي ينادي بوحدانية السوق أى عبودية المال".

وبعد أن يشخص الوضع على هذا النحو يقترح على العالم الثالث وأوربا حلاً ليس أقل من "القطيعة مع السوق العالمي الذى يضمن تحقيق الهيمنة الأمريكية..."

ثم يقدم برنامج عمل متكاملاً للقرن الوحد والعشرين، هذا القرن الذى سيكون عليه أن يسجل نهاية عصر ما قبل التاريخ الحيواني للإنسان، حيث كان ثراء أقلية ضئيلة في عالم ضعيف يؤدى إلى تبعية الآخرين وإلى استغلال وموت الغالبية العظمى من الجنس البشري، وهو يري أن تمتين وحدة البشر واكتشاف قدراتهم الكامنة على بناء عالم أفضل لا يمكن أن تتحقق بالعنف أو قوة السلاح ولكن بتضافر الجهود في كل ميادين الاقتصاد والثقافة والسياسة والإيمان، وما ضعف الشعوب المقهورة الآن إلا نتيجة للشقاق فيما بينها، والحروب التى تنشب بينها ويثيرها ويؤججها سادة العالم والمفاوضات السلمية هى الرد الوحيد للشعوب على نداءات الحرب وطبولها.

وتستطيع الشعوب عبر تضامنها ورؤيتها المشتركة أن

ترفض تسديد الديون وفوائدها بصورة جماعية وترفض المساعدات الزهيدة التى تهدف إلى تغطية الظلم الذى وقع على الشعوب على امتداد السنين، كذلك ترفض الشعوب كل أشكال الحظر الذى يفرضه أسياد العالم المؤقتين بصورة تعسفية على الدول التى ترفض سيطرتهم مثل العراق وليبيا أى أن الشعوب سوف تخرق الحصار وتتعامل بحرية...

ونأتي للمقترحات العملية التى يقدمها "جارودي" وهى إنشاء صندوق تضامن لشعوب العالم الثالث عندما نقوم بإلغاء الديون عن طريق رفض تسديدها، ويقوم هذا الصندوق بتعويض المساعدات "المزعومة" التى كان الذين نهبوا العالم يقدمونها وتأتى الخطوة الأخيرة بتكوين سوق مشتركة لشعوبنا ومضاعفة التبادل بين الجنوب والجنوب استناداً إلى الثروة الطائلة من المواد الخام التى نملكها.

فكيف نتبادل فيما بيننا خارج النظام النقدي العالمي؟

يرد جارودي قائلا:

"سوف نفعل ذلك على أساس المقايضة حتى لا نضطر إلى المرور عن طريق العملات الأجنبية لدول الشمال وبصفة خاصة الدولار، ونحرص على القضاء تدريجياً على المضاربة

بحيث تختفي تماماً من بلادنا لحين إيجاد عملة موحدة لنا.

وتتواكب مع هذا العمل الجذري المتكامل عملية صد العدوان الثقافي للشمال بعنصريته وروحه الهمجية الاستغلالية وتخليص جماهير الجنوب من استبداد المثل الأعلى الذى عممه الشمال على العالم.. أى عبادة المال، وبتعبير جارودي:

"وسوف نحارب أيضاً الثقافة المعادية القادمة إلينا من هوليوود وسنحارب أسلحتهم وكل المظاهر المعنوية والمادية الدالة على انحطاطهم..."

ويتوج المفكر الإنساني مشروعه بالدعوة إلى انسحاب جماعي لدول الجنوب من كل المؤسسات التى تدعى العالمية والتى أصبحت أدوات لسيطرة القطب الواحد والذى يستخدمها أقنعة للعدوان العسكري والاقتصادي والثقافي، وهذه المؤسسات هى الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية وجميع توابع هذه المنظمات، والتى أصبحت مثلها شريكة في مؤامرة فرض السيطرة الاستعمارية على العالم، وفى مفهوم يحط من شأن الإنسان المنظور إليه كمستهلك ومنتج فقط ولا تحركه إلا

المصلحة الفردية بعيداً عن الجماعة الإنسانية وربما في مواجهتها.

أما العالم القائم على وحدة شعوب الجنوب فإنه سيكون عالماً إنسانياً يتناغم في وحدة سيمفونية للبشرية التى سيقدم لها كل شعب وكل جماعة الثروات الغنية لديه من أرضه ومن ثقافته ومن إيمانه في مشروع مفتوح لكل الجماعات المقهورة والأقليات المستبعدة التى ستقبل المبادئ الإنسانية المشتركة دون أن يطلب إليها أحد التنازل عن خصوصيتها.

ويحدد "جارودي" قمة "باندونج" كمثل أمامنا تلك القمة التى أعد لها وشارك في تأسيسها زعماء الجنوب وحركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا من نهرو لجمال عبد الناصر، ومن سوكارنو لشوان لاي، هذه القمة التى أسست لمشروع عدم الانحياز لكتلة بين الكتلتين المتصارعتين في زمانها منتصف الخمسينيات حين كان العالم ثنائي القطبية فحافظت على استقلالها، أن المثل الأعلى لعدم الانحياز مازال كما هو في نظر "جارودي" أى الاستقلال والتحرر ونفي الاستغلال إلا أن الظروف التاريخية تغيرت الآن، فنحن نعيش في عالم القطب الواحد، وعلينا أن ندافع عن هويتنا ضد

أولئك الذين يزعمون فرض السيطرة على العالم عن طريق لعبة وحدانية السوق التى تعني إعطاء حرية للأقوياء حتى يفترسوا الضعفاء بجعل المال هو المنظم الوحيد للحياة الاجتماعية لتصبح الحياة فقيرة وجافة والإنسان فيها غريب حتى عن ذاته الإنسانية.

ويأتي كريشندو "جارودي" وذروة فكرته على النحو التالي:-

" أننا نتحد لبناء عالم ثري بتنوعه، وواثق في مستقبله بفضل تضافر الشعوب والثقافات في إيمان مشترك تغذيه التجربة النابعة من ثقافة كل فرد، وبدافع من هدف مشترك وهو إعطاء كل طفل وكل امرأة وكل رجل أياً كان أصله أو تقاليده الوسائل التى تمكنه من بذل كل الطاقات والإمكانات البشرية التى يحملها بداخله..."

وهكذا يختتم "جارودي" محاضرته أو مشروعه الجديد وبهذا الختام يمكننا أن نفهم رده على أحد الحاضرين حين قال إننى لم أغير أفكاري الاشتراكية، ذلك أن المثل الأعلى الذى يتحدث عنه "جارودي" هو المثل الأعلى الاشتراكي الذى يتألق فيه الإنسان مسيطراً على مصيره ذلك" الإنسان

المسرور" على حد تعبير الشاعر عبد الرحمن الأبنودي كهدف لسعي البشرية كله.

فما هو الخيالي في مشروع جارودي واستراتيجيته؟

إنه التفكير بالجنوب وبالشمال ككتلتين مصمتتين ساكنتين رغم أن الواقع يؤكد أن الشمال يشهد على صعيد المجتمعات المتقدمة انقساما ومظاهر صراع طبقي يشتد بين الطبقات الغنية المهيمنة وبين الكادحين الذين يتكون غالبيتهم في أمريكا على سبيل المثال من السود والسمر والصفر والمهاجرين بصفة عامة وإن هؤلاء الكادحين هم قاعدة محتملة للتضامن مع الطبقات الكادحة في الجنوب الذى ينقسم بدوره إلى طبقات حاكمة وغالبية مسحوقة ترتبط غالبية الطبقات الحاكمة ارتباطاً عضوياً بالمركز الرأسمالي الذى يسند إليها مهمات الخدم والتابعين وهى تقبل هذا الدور خوفاً من الشعوب وبحثاً عن سند لها ولو أجنبياً، أى أن التحالف والتضامن الذى تسعى إليه الشعوب قاطبة كإمكانية، هو ممارسة فعلية قائمة بين الطبقات الحاكمة في الشمال والجنوب وبعضها البعض.

أى أن هناك جنوباً في الشمال وشمالاً في الجنوب...

ولهذا كله فإن استراتيجيته لوحدة الجنوب لابد أن تتسع

من جـهة لتضم إليها كادحي الشـمال وأن تضيق من جـهة أخرى لتستبعد وكلاء المراكز الرأسـمالية في الجنوب أي إزاحــة النظم التي ارتضت لنفـسـهـا هذا الدور التـابع واللاوطني، وسوف يتم ذلك كله عبر نضال شامل بتوجه تغيير سياسي جذري، وبدون هذا النضال سـوف يظل المشـروع يحلق على جناح التـبشـيـر والدعـوة دون أن يخطو خطوات عملية نحو التنفيذ لأن أدوات التنفيذ هي أبعد ما تكون الآن عن أيدي شـعوب الجنوب كذلك هـي أيضاً بعـيدة عن أيدي شعوب الشمال وإن اختلف الشكل وتباينت الطرائق.

أما الحديث عن المقايضة بدلاً من استخدام العملة فهو يمكن أن يصبح نوعاً من "السلفية" التي تعود بالإنسانية لعهود تجاوزتها أي قبل أن يصل خيالها إلى هذا النوع من التجريد الفذ ألا وهو اختراع النقود، وربما كان الأصح أن تتفق دول الجنوب على التعامل في عملة معينة من الجنوب نفسه لحين خلق عملة موحدة دون أن يرتب هذا الاتفاق أي امتياز لبلد العملة ومع ذلك فإن الرأي الأخير في هذا الموضوع يبقى للاقتصاديين التقدميين.

أما دعوته إلى مقاطعة البضائع الأمريكية فهي دعوة

إيجابية وطالما كانت المقاطعة سلاحاً للشعوب ولعل تجربة المهاتما غاندي في مقاطعة المنسوجات البريطانية كعمل احتجاجي ضد الاحتلال أن تكون مثالاً يحتذي، كذلك هى مقاطعة الشعب المصري للبضائع الإسرائيلية وبعض البضائع الأمريكية التى حققت نتائج باهرة.

الفصل الرابع :

المثقف والسلطة

١- السلطة والديمقراطية
٢- الذى اختار أستاذه
٣- التعليم والحرية

المثقف والسلطة والديمقراطية

يثير المفكر الدكتور "على أومليل" ببحثه في قضية المثقفين والسلطة السياسية واحدة من أكثر القضايا الإشكالية تعقيدا لا فحسب في تاريخنا العربي- الإسلامي وإنما في حاضرنا أيضا وفي ظل القيود على الحريات وغياب الديمقراطية..

إن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات تاريخية كغيرها من المجتمعات بمعنى أنها تتحول عبر الزمان وبفعله، ومهما كان مستوى تطور البلدان الإسلامية والعربية ضمنها والعوامل التاريخية الكثيرة التي تفاعلت فيما بينها لإطلاق هذا التطور أو تعويقه فإننا نستطيع أن نستخلص دونما حذر أن الثابت لم ينجح رغم قوته واستناده إلى تراث طويل في منع المتغير من أن يفعل فعله في الواقع بدليل أن الإسلام "الذي تأسس على كتاب أنتج في زمن قصير بعد تبليغ الرسالة شهد تعدداً فعلياً في قراءة هذا الكتاب هو الذي أنتج مختلف الاتجاهات والمذاهب إزاء النص الواحد.." كما يقول

الباحث على أومليل في مستهل كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية حين أخذ يتتبع جذور الأصولية وبداية نشوء سلطة العلماء الدينية.

كان سند العلماء هو الكتاب "كما هو سند الفقهاء والأصوليين في كل زمان".

الكتاب إذن فاعل في تاريخ المسلمين، لكن دائما عبر وسائط، أي سيكون هناك دائما - وفي حالة الأزمات خصوصا - من يقوم باسمه لرد أمور المسلمين إليه، وهكذا فإن القراء منذ واقعة صفين دشنوا ظاهرة سوف تتردد في التاريخ الإسلامي وهي العلاقة المتوترة بين الفقهاء والأصوليين والدولة عبر العصور.."

وربما استطعنا أن نستنتج أن أول عملية صراع مكشوف بين الحداثة والقدم في المجتمع الإسلامي قامت حين أدخل عبد الملك بن مروان إصلاحات حاسمة في جهاز الدولة مستعينا بواليه المحنك "الحجاج بن يوسف" حين أسند إليه عملية تعريب الدواوين المالية في العراق فلجأ الأخير إلى خبرة الموالى لتعريب الإدارة فرجحت كفة الكتاب تدريجيا بالقياس إلى أهل العلم الديني وقراء القرآن، إذ كان تنظيماً حديثاً

للدولة يجري على قدم وساق ويحتاج لخبرات جديدة.

وكان القراء هم أسلاف الفقهاء والأصوليين الذين يرجعون الواقع، أي واقع بجملته وتفصيله إلى الكتاب.

ويقدم الباحث نموذجاً للفقيه الرقيب على السلطة وعلى الآخرين هو "أحمد بن حنبل" الذي صارع ضد العلوم الدخيلة من جهة وضد السلطة القائمة من جهة أخرى، وكانت القضية المحورية الكبرى هي قضية القرآن وهي هل هو مخلوق أو غير مخلوق، وكانت هذه القضية مناسبة لكي تصفى الدولة حسابها مع ورثة الشرعية الدينية من علماء المسلمين أي الفقهاء وأهل الحديث.

وقد دخلت الشريعة مع تطور الدولة الإسلامية كطرف في اللعبة السياسية، وكلما أرست هذه الدولة قواعدها عملت على إخضاع الشريعة للسلطة السياسية، وأن تصبح الخطط والوظائف من قضاء وإمامة وفتوى جزءاً من مؤسسة الدولة، وتضمنت عملية استتباع الفقهاء للدولة أنواعا من العنف والدم فبعد سجن "ابن حنبل" واستجوابه وتعذيبه، وبعد وفاة الواثق وولاية المتوكل غير هذا الأخير من السياسة الدينية للدولة، وعمل على تقريب ابن حنبل واستعماله في سياسته الجديدة،

فدعاه إليه وأنزله داراً فخمة ودفع إليه مالاً، فاعتذر "ابن حنبل" عن قبوله، ففرقه الخليفة على أهل الفقيه الأمر الذي دفع هذا الأخير إلى مقاطعتهم، ومع ذلك فإن هذا الفقيه لم يسع إلى تكوين قوة فكرية - اجتماعية تسانده في دعوته التي خاصمت الاعتزال ونقدته، ولم يخطر بباله أبداً أن يتوجه إلى العامة كنصير محتمل "لم يدع ابن حنبل إلى الخروج على السلطان، بل حذر من ذلك.. إن الفقيه لا يلجأ إلى الدعوة إلى استعمال القوة لتغيير سلطة حادت برمتها أو في إجراء من إجراءاتها عن الشريعة، هناك قبول بالنظام، لا حبا به، بل خوفا من اللانظام أي الفتنة: رغم أن "ابن حنبل" تحول بعد ذلك إلى رمز للإسلام السني الذي أخذ يشكل تياراً شعبياً يحرك العامة ضد السلطة. وأخذ يمثل تيار استقلال الفقيه عن السلطان.

ونستنتج من هذه الواقعة ووقائع كثيرة مشابهة أن فكرة التغيير لم تخطر على بال هؤلاء الفقهاء، وهو ما جعل الباحث يميل إلى اعتبار الثابت أشد رسوخاً من المتغير في الواقع الإسلامي رغم أنه واقع تاريخي. أي أنه تغير وما زال يتغير. وقد أخذت العلوم الدخيلة أو المستوردة بلغة هذه الأيام تشق

طريقها بقوة إلى مؤسسات الحكم ودواوينه وتنتج صراعا معلنا أو كتوما بين الفقهاء والدولة.

"وإذا سلمنا بأن الدولة في المجتمع الإسلامي لها كدولة منطقها السياسي المستقل استقلالاً عن معيارية الشريعة، فإن التوتر لا بد أن يظل قائماً بين السياسة والشريعة، وقد تسفر العلاقة بينهما إما عن تسوية أو عن صدام.."

وقد نشأت كلمة الكتاب لتدل على ميلاد فئة متميزة من المختصين بالتدبير الكتابي لشئون الدولة، وقد اخترع هؤلاء الكتاب أمرين معاً: لغة الإدارة والنثر الفني، وكانت لهم في الإدارة الإسلامية أي الديوان درجات ومراتب، وأخذ الكاتب ينافس سلطة الفقيه لكن الكتابة لم تصل إلى تأسيس سلطة مستقلة رغم أن الكاتب لم يكن مجرد صائغ فني للمراسلات الرسمية بل بحكم اتصاله بأعلى موقع لإصدار القرار هو كاتب سياسي قبل كل شيء، ولكون معظم الكتاب كانوا من الموالي، وفرساً في الأغلب فقد روجوا للتقاليد الإيرانية الساسانية باعتبارها تراثهم الخاص ولكنهم وضعوها في قوالب تبدو جديدة: وهذا كله لم يمر من دون معارضة ممن اعتبروا أن الاعتناء والاعتداد بالتراث السياسي والفلسفي

الأجنبي كان على حساب ما هو مطلوب أولاً من الكاتب أي المعرفة المتخصصة بالعربية وتراثها... وكان على رأس هؤلاء المعارضين ابن قتيبة والجاحظ.." ومع ملاحظة أن ابن قتيبة كان فارسيا لكنه تعصب للعربية. ولعلنا سوف نلاحظ أن هذه المعارضة لا تزال قائمة حول علاقتنا بثقافة الغرب التي يعتبرها البعض مستوردة ويدعون في مواجهتها إلى ما يسمونه بالأصالة.

توسعت على أيدي الكتاب "الموالي" المرجعية التأسيسية للثقافة العربية الإسلامية فلم تعد مقتصرة على العلوم التي اعتبرت أصلية، أي العربية والدينية فشملت الماضي إلى جانب عرب ما قبل الإسلام الفرس واليونان، ودخلت عناصر تجديد مهمة وعلوم مقتبسة كالحساب والجغرافيا والفكر السياسي حيث أصبحت السياسة علما وتقاليد ومعارف فنية لتدبير شئون الحكم وكان "الهدف هو إرساء إيديولوجيا وتقاليد الحكم الملكي الاستبدادي وتلك كانت غاية السياسة التي روجت لها فئة الكتاب.."

وقدم الباحث "ابن المقفع" كنموذج لهؤلاء رغم أن أفكاره وممارسته يمكن النظر إليها كجنين للفكرة العلمانية

فهو:"يفصل مجال السياسة عن الدين، والواقع، إنه إذ يميز ما هو سياسي مما هو ديني إنما يفعل ذلك لكي ينتهي في الأخير إلى إلحاق الدين والسياسة معا بإدارة الحاكم.."

بينما كان هناك – على حد تعبير أومليل – "شيء ما في الشريعة يجعلها ملجأ في وجه طغيان الحكام.." وهو وفي واقع الأمر استخلاص يتناقض كلية مع الممارسات القمعية باسم الشريعة سواء تلك التي حدثت عبر التاريخ الإسلامي أو في عصرنا الراهن سواء في السعودية أو السودان أو أفغانستان في ظل طالبان.

وإذا كان بوسعنا أن نستخلص من سيرة "ابن المقفع" وكتاباته أن قضايا السياسة والمجتمع ليس لنا بالضرورة أن نبحث عن حلولها التفصيلية في الدين بل هي متروكة لاجتهاد العقل المتجدد واحتكاكه بواقع مجتمعات الناس، تبرز لنا هنا نقطة أساسية تتعلق بالمقارنة بين الاستبداد باسم الشريعة واستبداد الحكام بدون الشريعة، فالاستبداد باسم الشريعة يكون غالبا محصنا بقداسة الدين، وتصعب جداً مقاومته بينما استبداد الحكام الذي لا يعتمد مرجعية الشرعية تسهل مقاومته باعتباره شيئاً دنيوياً، وهنا يكمن فارق أساسي بين

شكلين من أشكال الاستبداد فضلا عن أن وضع أسس دنيوية للحكم يرشحها في حد ذاتها أن تكون موضوعاً للمساءلة بما أنها من فعل البشر الذين ينفتح أمامهم أفق لتغييرها ما دام بشر آخرون هم الذين وضعوها، وذلك على العكس من المرجعية الشرعية، وهو ما لم يتوقف الباحث أمام مغزاه وقدرته على خلخلة الاستبداد الأعظم مادام السلطان سوف يخلع عباءة الدين حتى ولو كان المطروح هو مجرد حرص الكتاب على تزيين الشورى للحاكم وهم يعنون بذلك أن يدفعوه لاستشارتهم أي تقريبهم إليه حتى ينالوا حظهم من سلطته وجاهه والحصول على المال، فمنذا الذي يقدر على الزهد في عالم يكون فيه المال قيمة القيم، أو على حد تعبير ابن المقفع: ولا يظهر المروءة إلا المال، ولا الرأي ولا القوة إلا المال.." وقد دفع ابن المقفع حياته للتعلق بالسلطان من أجل المال.

وإذا فإما العزلة التي تشبه الزهد، وإما خدمة السخرة والانسحاق تحت سلطان الحاكم وهواه وهما حدان يتجاذبان الكاتب.."

ولكن هذه الثنائية الضدية الحدية لم تكن هي دائما المطروحة،

فقد شهد التاريخ العربي الإسلامي بروز مثقفين وكتاب وإن قلائل اختاروا موقفا آخر هو الارتباط بالقوى الاجتماعية البازغة في مرحلة من مراحل تطور الدولة والمجتمع الإسلاميين. وهو ما لم يتوقف أمامه الكاتب مختارا أن يواصل ثنائيته.

وقد اختار الباحث أديبين من أعظم أدباء العربية هما الجاحظ وأبي حيان التوحيدي كنموذجين لنوع من الاستقلال عن السلطة، الأول لم يرتبط بالكتابة في دواوين الحكام بل انقطع طيلة حياته إلى الأدب الذي كان مهنته كاختيار شخصي، أما التوحيدي فقد طلب التعيش بالقلم.

"وبين امتهان العلم للحاجة، التي كثيرا ما أدت إلى التكسب به، وبين الاعتداد بالقيمة الذاتية للعلم يتردد وعي العلماء الشقي".

وكان "الجاحظ" قد تعصب للهوية العربية ضد الشعوبيين، وبعد أن أصبح العلم مهنة كان أغلب من اختصوا بها من العرب رأي أن الحجة الكبرى للبيان العربي هو القرآن نفسه، وقد لجأ إلى هذه الحجة الدينية لإفحام خصومه على الرغم أن طابع خطابه، عموما، لم يكن دينياً إلا أن مقتضيات الجدل

ألجأته -هو المعتزلي- إلى ذلك.

ونستطيع أن نلمح هنا بداية ولو جنينية لارتباط استقلال الكاتب عن السلطة بخطاب غير ديني وإن طرح "الجاحظ" إشكالية الأصالة العربية في مواجهة الشعوبيين والموالي وهو رأي أن البيان العربي على الحقيقة هو ذلك الذي قالته العرب في فترة البداوة، بينما كان مفهوم البيان عند الشافعي مثلا مفهوماً دينياً أصلاً، وقد تواصل هذا الصراع في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي وحتى يومنا هذا بين هذه التوجهات الثلاثة في النظر إلى البيان العربى وخصوصيته والعوامل المؤثرة فيه، فهناك الاتجاه الذي كان يدافع عنه الجاحظ، أى عروبية البيان، بمعنى أن لا بيان سوى البيان العربي وأن هذا البيان ليس مديناً لغير العرب بشيء، وهو ما أصبح دعوى قائمة بذاتها حتى بعد أن انقرضت الظروف التي كتب في جوها الجاحظ، أي تنافس العرب والموالي، ويكفي أن نضرب مثلا بابن الأثير فهذا كاتب قال بدعوى الجاحظ نفسها ولو أنه عاش بعده بقرون.

وهناك اتجاه "الشافعي" الذي رأى البيان مفهوماً دينياً في الأساس.

وهناك اتجاه الفلاسفة الثلاثة الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين ترجموا من اليونانية ودعوا إلى تأثر البيان العربي بالشعر اليوناني.

ويمثل مثقفو النهضة في عصرنا وأبرزهم طه حسين تيار التلاقح؛ ويمثل سيد قطب الامتداد العصري لمفهوم الشافعي في سياق جديد.

ولا بد من التوقف أمام حقيقة يضيئها البحث بكل وضوح وهي أن المجال الثقافي هو المجال الذي اختارته عناصر القوميات التي أسلمت لتصفية حسابها مع العنصر العربي السائد سياسياً الذي يدعي امتلاك الشرعية السياسية، بل الشرعية الثقافية نفسها برد العلم إلى الدين وإلى لغته العربية.

أما الذين لم ينسوا ماضيهم الثقافي القومي فقد حاولوا توسيع مفهوم العلم- وبناءه على أسس غير دينية، وبالتالي توسيع مفهوم الشرعية الثقافية حتى يكون لهم فيها نصيب، ولما كان النموذج الثقافي المتبع شارة للتميز، وما دام الدين في المجتمعات التقليدية كان هو الشارة الأولى للتميز فإن الكثير من الجماعات التي لم تنس ماضيها الثقافي أو القومي

عادت إلى موروثها الديني القديم، ويمكن أن نمثل لذلك بعقيدة المانوية التي استمرت متداولة بين فئة الكتاب الذين كان أغلبهم من أصل فارسي، وكانت المانوية وارثة للفلسفات اليونانية الهيلينستية وللميثولوجيا الفارسية، وقد بلغ معتنقو المانوية من الكتاب فى زمن الجاحظ مكانة علمية وسياسية وقد وجدت المانوية قبولاً لها في مجالس الأعيان.

وجد العروبيون أنفسهم في موقف الدفاع إزاء هذا المد الكبير" وعلى الرغم من أن الجاحظ بطبعه وذهنيته كان أبعد من أن يكون هو بالذات المدافع عن الدين، إلا أن مقتضيات الجدال والسجال كانت تلجئه إلى استعمال السلاح الديني ليناضل به في الدفاع عن قضيته الأولى، أسبقية العربية وعلومها وآدابها، وأحقية المختصين بعلومها في الصدارة العلمية، تراث العرب إذن في مواجهة الآثار الأجنبية "الدخيلة" وكم كانت مهمة "الجاحظ" صعبة فالثقافة الدخيلة قد دخلت في تشكيل الثقافة العربية بحيث أصبح من الصعب التمييز بين الأصيل والدخيل.

وغني عن البيان أن الباحث يطرح هنا موضوعا لا يزال راهناً في ثقافتنا ويسمى بالخصوصية أو النقاء الثقافي

ويحتشد دعاتها لمواجهة ما يسمونه بالغزو الثقافي وأحيانا ما يصفون هذا الغزو المزعوم وصفاً دينياً فيكون غزواً صليبياً.

ويدعونا هذا البحث إلى التوقف أمام نموذج معاصر ولعل الشيخ " محمود شاكر" الباحث والمحقق المصري أن يكون ممثلاً نموذجياً في عصرنا للتيار الذي وضع الفكرة العربية البدوية في مواجهة كل الإرث المكتسب من الثقافات الأخرى أي في مواجهة أى تلاقح ثقافي قديم أو حداثي" أي حالة التجرد الكامل من كل المضاف الثقافي".

وفي الصراع بين المعتزلة وأهل الحديث يتوقف الباحث أمام ما سماه الرهان على "العوام" وهو لا يزال حتى يومنا هذا رهاناً للجماعات الأصولية التي حرضت في مصر على قتل المفكر العقلاني د. فرج فودة ومحاولة قتل نجيب محفوظ، وقامت في السودان بإعدام المفكر محمود محمد طه.

إذ يجد أصحاب الحديث والمثال على ذلك "ابن حنبل" واتباعه الطريق سالكا إلى هؤلاء العامة، ولم يكن ذلك متيسراً للمعتزلة بطبيعة مذهبهم النخبوي، ولذا نفهم لماذا لجأ المعتزلة إلى التحالف مع السلطة لأن هذه الأخيرة هي القادرة على التدخل لفك قبضة أهل الحديث والفقهاء عن العامة حتى لا

يختطفوهم فهم بحسب تعبير الجاحظ الذي قال إنه لولا المعتزلة لهلكت "العوام"، وهنا سوف نلحظ تناقضاً في قول الكاتب، إن ما كان يخشاه "الجاحظ" هو هلاكه هو وأصحابه المعتزلة حين يضطر السلطان إلى التخلي عن مذهبهم النخبوي لمسايرة المذهب الذي يجد صداه لدى العامة، وهو ما سيحدث بالفعل إبان الانقلاب المذهبي الذي سيقوم به المتوكل منهيا بذلك مساندة الدولة للمذهب المعتزلي، وهو يرى أن رهان الجاحظ على العامة أو الجمهور الواسع بلغة عصرنا كان رهاناً على ضمان حياتهم، ويسوق مقتطفا طويلاً يرى أنه يتضمن منطق من يحتقر العوام ولكنه مضطر إليهم، وهو ما يتناقض مع خوف "الجاحظ" من اختطاف هؤلاء العوام من قبل أهل الحديث.

ولعل نظرة الباحث المتشائمة إلى محنة هؤلاء المثقفين المجددين الحريصين على استقلالهم الواقعين بين فكي كماشة استبداد السلطة من جهة وجهل العوام من جهة أخرى هي التي حالت دون رؤية ما في خوف " الجاحظ" من اختطاف العوام خوفا أيضاً على التوجه العقلاني للمعتزلة من اجتياح مدرسة الحديث والنقل، والتعتيم لذلك على وعي العامة الذين

حاول بعض المعتزلة اجتذابهم إلى العقلانية ولو استنادا للسلطة .

وربما كان السبب في ذلك هو ما تعتقد مؤلفة الكتاب أنه خطأ منهجي في التقسيم الاجتماعي الذي اتبعه الباحث للمجتمع العربي بين "نخبة" وعوام ككتلتين مصمتتين رغم أن مفهوم الطبقة هنا يمكن أن يسعفنا إذا ما رأينا لنشوء جنيني لطبقة وسطى من صغار التجار وكبار الحرفيين الذين استطاعوا أن يدفعوا ببعض أبنائهم إلى صفوف متقدمة، كما يرى الباحث التونسي مصطفى التواتي في كتابه المثقف والسلطة في الحضارة العربية - الدولة البويهية نموذجاً الجزء الأول ص ٣١" من المؤكد أن استعمال المؤلفين القدامى والمحدثين لهذين المصطلحين العامين (عامة - خاصة) فقط يخفي واقعاً اجتماعياً أكثر تعقيداً لأن تزاوج مفاهيم دينية وعرقية وحقوقية هزت بعنف وبصفة مبتكرة أطر المجتمع البدوي".

وهنا لا نستطيع أن نرى في خروج "الجاحظ" نفسه من الموالي ليتعلم ويصعد مجرد حالة فردية، فهو وقد صعد بالقلم - شأنه شأن التوحيدى - من حالة اجتماعية إلى حالة أخرى

وحافظ – ولو جزئيا– على استقلاله في إطار من تلك التركيبة الثلاثية التي يتحدث عنها الباحث وهي العالم (بكسر اللام) العالم الحاكم، وكان على العالم أي الفيلسوف أو الكاتب أو الطبيب أن يختار بين باب السلطان أو باب الله أي الزهد والتصوف، ولكن "الجاحظ" لم يقف بباب السلطان ولم يكن متصوفاً زاهداً، وكان أبو حيان التوحيدي هو المثال على هذا التمزق هو الذي حقق تأليفاً ناجحاً بل نادر المثال بين الأدب وفنونه من جهة، والفلسفة وعلومها من جهة أخرى فكان أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ويرى فيه الباحث الحالة المناسبة لمسألة استقلال المثقف في الماضي الذي كان بوسعه أن يحمي استقلاله إزاء السلطة بالاستناد إلى العامة ولكنه وقع في التناقض إذ أن الاستناد إلى هؤلاء لم يكن ممكناً إلا بالخطاب الديني حين يجد له صدى لديهم، ذلك هو التمزق الفاجع في وعي المثقف الذي لم يكن يجد اعترافاً موضوعياً له بمكانته الحقيقية، فيعيش اختلالاً بين وعيه الذاتي بقيمته والتقدير الموضوعي لهذه القيمة في سلم القيم كما يرتبها ويعترف بها المجتمع.

والعامة مفهوم سلبي بحثته أقلام الكتاب القدماء الذين

يستعملون مرادفات أكثر تحقيراً مثل "الرعاع" "والغوغاء" لكن لابد منهم لإنتاج الخيرات - ولعمارة الأرض، هم إذن ضروريون باعتبارهم مادة للسياسة، وصناعاً للعمران لكن ينبغي أن لا يكون لهم وعي جماعي بذلك، وإلا طالبوا بحق مكافئ للحاجة إليهم، لا يكفي أن ينعتهم أصحاب السلطة والنخبة "بالرعاع" بل لابد أن يرسخ في أذهان هؤلاء أنهم هم أنفسهم كذلك.

ويطرح الباحث هنا قضية معاصرة بالغة الأهمية حول وعي الشعب بذاته والكيفية التي يمارس بها التحالف الطبقي المهيمن تزييف هذا الوعي وصولاً إلى قمع الشعب لنفسه بنفسه عبر تبني الصور النمطية الدونية التي يرسمها له مستغلوه ويتشبع هو بها ويقهر ذاته معنوياً.

ويشير الباحث إلى أن كلاً من "الجاحظ" "والتوحيدي" "والغزالي" بل وحتى ابن رشد على اختلاف مواقفهم قد وقفوا موقفاً سلبياً من العامة.

ولكن هناك موقف على سبيل المثال يخالف هذا الإجماع، يقول "هادى العلوى" يتصرف الماوردى فيحرم على الملك استعمال المكايد مع الرعية ويقصر جوازها على العلاقة مع

العدو، ويعتبر ذلك من أصول العدل في السياسة، ومطلب الماوردي مأخوذ من سياسة على بن أبي طالب في عدم حجب الأسرار عن الرعية.."

ويضيف "هادي العلوي" في كتابه فصول من تاريخ الإسلام السياسي قائلا "أما في الشرق فالشقاق هو السائد بين الفكر والسياسة العملية، وقد أدى ذلك إلى الانقسام الشائع للمثقفين بين ملحق بالدولة كمصدر للرفاه الشخصي، ومعارض مطرود منها أو نابذ لها باختياره وشهداء الفكر السياسى فى الشرق أكثر منهم في الغرب ص ٢٧ أي أن هناك شكوكاً قويةً حول مقولة أن الغالبية العظمي من المثقفين وقفت على أبواب السلاطين.

لعبت مجالس السلطان الثقافية دوراً إيجابياً خاصة حينما تعددت في القرن الرابع الهجري وهو عصر "التوحيدي" أزهي عصور الثقافة العربية الإسلامية، على الرغم من أنه قرن شهد ضعف مؤسسة الخلافة وتعدد مراكز السلطة الإسلامية، وقد ترتب على ذلك تعدد مراكز الإنتاج الثقافي، وبالتحديد تعدد المجالس التي كانت بمثابة معارض للأفكار والمعارف.

ومن نتائج تعدد المراكز إتاحة جو من التسامح الفكري

والديني، والعناية بالعلوم الفلسفية، وإسهام أكثر للأقليات غير الإسلامية في الثقافة العربية.

وعرفت الثقافة العربية أيضا مجالس غير رسمية حول عالم أو أديب أو فقيه أو نحوي أو فيلسوف، وفي مجلس الساجستاني كانت أول مرة في تاريخ الثقافة الإسلامية تجتمع جماعة في مجلس منتظم لتجعل مثلها الأعلى هو اليونان كان من بينهم تراجمة ومسيحيون وكان أفرادها تلامذة "ليحي بن عدي" وهو تلميذ الفارابي ومن بينهم خرج "التوحيدي" كمثال فذ على ما بلغته الثقافة العربية من تأليف ناجح بين البيان العربي والمادة العلمية الفلسفية.

وأود أن أضيف لهذا الاستخلاص تأكيدا لفكرة المؤلف أيضا أن التوحيدي كان الجد الأعظم في الثقافة العربية الإسلامية للمدرسة الشعرية الجديدة التي يتواصل تطورها حتى الآن في الوطن العربي وهي قصيدة النثر.

وكان "أبو سليمان الساجستاني" يواصل فى مسلكه فى الاستقلال عن الحكام ورفض طرق أبوابهم بحكمة يونانية مؤداها.. أن على الفيلسوف أن يستقل عن الحاكم، بل ويستقل أيضاً عن الدين الذى ينبغى أن لا يختلط بالفلسفة

لأنه يضر بها.

وقد عبر المؤلف على هذه الحقيقة دون تأمل في مـغزاها وفي إمكانيـة أن يكون هذا النزوع الاسـتقلالي تعبيـرا أيضـا عن مصالح مستقلة أخذت تتبلور تدريجيا فـي المجتمع العربي وعبرت بعد ذلك عن نفسها في شكل انتفاضات وثورات كبيرة وصغيرة استمر بعضها عقوداً مثل ثورة الزنج.

ولكن الباحث ينبهنا إلى نقطة بالغة الأهمية هي أن سعي هؤلاء الفلاسفة المستقلين إلى فصل الفلسفة عن الدين جاء على حساب تطوير البحث العقلاني في قطاعين أساسيين هما الفكر الديني والمسألة السياسية، وكان تأثرهم باليونان ونقلهم عنهم ينحو منحي تجريدياً ويعتمد كتابات سماها "منحولة" راج استعمالها غالباً في شكل عهود كأن يضع فيلسوف عهداً سياسياً لولي عهد أو ملك مما أدي إلى حصر السلطة وحصر العلم بها: تلك كانت غاية أصحاب هذا النوع من الأدب السياسي الذي كانت فئة الكتاب أو من استعمله، وهم بهذا الاستعمال أرادوا أن يحجزوا لهم المكان الأقرب إلى الملك وارث السلطة ومورثها، ومثالها المرجعي هو علاقة أرسطو (الفيلسوف المربي) بالاسكندر المقدوني الفذ الذي استرشد

بالفيلسوف ويعلمه بسر السياسة، ويرى بن العميد " أن الفلسفة استطاعت مع أرسطو أن تصبح سلطة، وأن تهيئ الأسس الفلسفية لسلطة حكمية.

كان الكتَّاب والفلاسفة الإسلاميون تواقون للعب هذا الدور الذي لعبه "الكندي" فعلا الذي كان مقرباً من المأمون والمعتصم، وقد عهد إليه هذا الأخير بتربية ابنه "أحمد" ولكن الذي حصل هو أن مصير "الكندي" انتهى بنكبة أيام "المتوكل" الذي رفع شعار السنة منقلبا على المعتزلة الذين كان "الكندي" محسوباً عليهم.

وكان محور العهود أو هذا الأدب السياسي الذي دشنه عبد الحميد الكاتب لولي عهد آخر خليفة أموي هو شخص الخليفة، سياسة للعامة، والخاصة، وبحسمه أما العامة فمضروب عليهم بحجاب، من هنا أهمية الحجاب كوظيفة ومؤسسة، تحجب العامة عن الحاكم دون أن تحجب أخبارهم عنه "ولذلك يتعين ضبط قنوات الاستخبار.

"هذا الأدب السياسي طابعه أخلاقي، لا لأن قوامه نصائح، بل لأنه يتصور الإصلاح يأتي من أعلى، ولا ينتظر أن يأتي الإصلاح من العامة" وفي هذا الأدب صورة أبوية

السلطة.

وحين يعالج الباحث موضوع العلاقة بين الفقهاء وسياسة الكتّاب يبدأ من "ابن المقفع "الذي رأي أن الدين لا يشمل السياسة وقد روج الكتّاب لأدب سياسي دنيوي؛ نازعين مسألة إقرار شرعية الحكم من أيدي الفقهاء، ويقف بنا الباحث عند فقيه سماه مغامراً هو "أبو بكر بن الحسن المرادي: في استخدامه للأدب السياسي الدنيوي الذي وضعه الكتاب، واتصل بحركة المرابطين ليعرفها بتقاليد الدولة ونظام السلطة الملكية مستهدفاً "غرس تقاليد دولة السلطان الفردي" وكانت ذهنية أمراء المرابطين في تلك الفترة دينية محض، ومع ذلك فإن مصير دولة المرابطين كدولة إنما سار علمياً في اتجاه أقرب إلى سياسة الكتَّاب منه إلى سياسة الفقهاء الشرعية.

ويستخلص الباحث استخلاصاً مهماً حين يدعونا للتمييز بين شيئين، بين التطور الفعلي للدولة؛ لدولة المرابطين وهي هنا تطورت بحسب المنطق المعهود للدولة الإسلامية الوسطية، وبين الواجهة الأيديولوجية التي كانت ترفعها والتي جعلت الصدارة العلمية فيها للفقهاء.

ثم يقول: إن السلطة في المجتمع الإسلامي لا بد لها أن تصبغ نفسها بصبغة من الشرعية الدينية وسوف نلاحظ أن هذه القضية ما زالت راهنة وهي واحدة من المعضلات الكبرى للتطور الديموقراطي في بلدان الوطن العربي كافة، وفي رصدها على هذا النحو في التراث والتاريخ إشارة لما يمكن أن تتمتع به مثل هذه الشرعية من قوة حتى أن نظاما مثل النظام المصري أخذ يلجأ إلى الأزهر الشريف ليقدم له فتوى دينية تبرر تغيير قواعد العلاقات الايجارية بين الملاك والمستأجرين في الأراضي الزراعية وفي المساكن وإضفاء شرعية دينية على فوائد الأموال المودعة في البنوك، وذلك في سياق المنافسة بين النظام من جهة وقوى الإسلام السياسي من جهة أخرى.

ويسجل الباحث أن التطور التاريخي بين الدين والسياسة أدخل في ذهن الفقيه "تصور نظم سياسية أخرى، وإمكان وجود حكم عادل وقوي من دون أن يكون بالضرورة إسلامياً" واعتماداً على النقد الجذري الذي وجهه "ابن خلدون" للفكر السياسي الموروث توصل الباحث إلى ضحالة هذا الفكر سواء فكر الفلاسفة أو فكر الكتاب الذي خاصم جلة النزعة العلمية

كما عرفها: "ابن خلدون" بكونها عدم اختلاط الخطاب السياسي بالذاتية المعيارية.

وحيث يحتاج العلم لأن يبني على معرفة بواقع المجتمع والسياسة فليس هناك نص ثابت حاكم ليتحكم في الواقع مهما تعدد وتغير، أما منهج الفقهاء، أي القياس أي رد أمور السياسة ردا تحكمياً إلى نصوص قارة مجردة فليس هو منهج علم الاجتماع والسياسة.

ويرى "ابن خلدون" أن كلاً من الفقهاء والفلاسفة يعمدون إلى التجريد الذهني الذي لا يؤدي بطبيعته إلى مطابقة ما بالذهن لما هو موجود في الواقع وهو لا يعترض على تمسكهم بالكليات بما هى كليات بل لكونها من قبيل الذهني المعياري المحض.

وهكذا آلت الفلسفة السياسية اليونانية عند فلاسفتنا الإسلاميين إلى نوع من التأمل الذاتي الأخلاقي، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين قرأوا الفلسفة السياسية اليونانية ولم يكونوا على علم بتاريخ نظمها.

وبوسعنا نحن أن نمد هذا الاستخلاص الخلدوني إلى عصرنا الراهن في تعامل ثقافتنا مع العلم الحديث حيث تأخذ

بمفرداته ونتائجه التطبيقية التكنولوجية دون فلسفته ومناهجه وتاريخيته فتكون النتيجة المباشرة لذلك خلطاً للعلم بالدين وصداماً بينهما ويبقى العلم غريباً على الذهنية والتصورات العامة رغم التعامل الواسع مع نتائجه.

ويدرس "أومليل" السلطة العلمية في مجتمع غير معرَّب وغير شيعي هو مجتمع جنوب المغرب، ويختار فقيهاً من رواد الحركة الوطنية في القرن العشرين هو "محمد المختار السوسي" من منطقة السوس أي الأمازيج المسلمة غير العربية، ويدرس الأشكال المتعلقة بالثقافة الكتابية– ثقافة العلماء ونسبتها إلى المجال الاجتماعي الذي تسعى إلى ضبطه، وهي مع ذلك متعالية عليه لأنها ليست بلغته، وكون العلم في سوس ظل في الأساس هو العلم الديني، وأن العربية بقيت تطلب هناك بوصفها أولا مدخلا إلى علوم الدين، ينبغي أن يفسر بطبيعة وجود العلم الديني – العربي اللغة – في بيئة غير معربة، ذلك أن تعلم العلم في مثل هذه البيئة يقتضي أولاً تعلم لغة ليست هي لغة القوم وكل ذلك وسيلة لتشكيل نخبة متميزة تنتقل انتقالاً اجتماعياً بارزاً تفسح السلطة العلمية لصاحبها المجال لامتلاك سلطات أخرى داخل

جماعته.

وفي مبتدأ هذا العلم لم تكن العربية وعلومها تطلب لذاتها، بل كمدخل للعلم بالنصوص المقدسة، لكن لم تلبث العربية وعلومها وآدابها أن استقلت وأصبحت تطلب لذاتها.

وتشكل الرحلة حدثاً مهماً في حياة الطالب السوسي لأنها تنتزعه من موطنه البادي ليتصل بالحاضرة المعربة فهو إذن يغترب اغترابين، اغتراب في نمط المعاش واغتراب في اللسان، وذلك كي يبني رأسمالاً ومعرفة غريبة ولكنها مطلوبة... ويبقي الرجل محافظاً على عمقه القروي أو البدوي منتقياً من الحضارة ما رآه نافعاً لشخصه ولفكره خصوصا لكن طريقة الحضريين في المعاش قد أوقفها عند عتبة باب بيته.

وقد عاد السوسي من رحلته بإسلام متنور داعياً للأخذ بالعلوم الحديثة وداخلاً في صراع مع الفقهاء التقليديين محارباً التصوف الشعبي الطرقي لأنه مشيع للخرافة، ولأنه مصادر للإرادة بتلقيه عقيدة التواكل إلا أنه وجد نفسه أمام معضلة لجوء حركة التصوف الطرقي إلى مقاومة الاستعمار مرتكزة على قاعدة جماهيرية كانت متوفرة لها.

وفي بحثه عن طبيعة وشكل مدينة الفيلسوف الإسلامية وصل الباحث إلى هذه الحقيقة، وهي أن عدم دخول العقلانية الفلسفية في بلورة تصور مدني للنظام السياسي لهو دليل على أن الفلسفة لم تدخل بكيفية متكاملة في النسيج الثقافي - الاجتماعي الإسلامي، وصحيح أن الفلاسفة الإسلاميين لم يقولوا جميعهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل، إلا أن الذين قالوا بالتوفيق لم يقولوا به إلا لاستعماله كجواز سفر يتم به الدخول إلى بلاد الإسلام وثقافته، وكان ممكناً طبقاً لذلك إدخال الفلسفة بالتقسيط إلى البيئة الثقافية الإسلامية، كما حاول علماء إسلاميون كالغزالي، أن يفصلوا العلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية عن أساسها الميتافيزقي لتكون نافعة.

وقد امتطت الفلسفة حصان الطب أيضاً فنقلها علماء غير مسلمين بتشجيع من قمة السلطة ومعهم أسر بكاملها من الأطباء المسيحيين.

سوف نلاحظ هنا أن مثل هذه المهنة كان بوسعها أن تؤدي إلى استقلال المثقفين المشتغلين بها، ولكن هذا ما لم يدرسه الباحث ويكشف لنا عن أسبابه إذ أن بضاعتهم

العلمية كان بوسعها أن تغنيهم عن السلطان وتربطهم بقاعدة اجتماعية أوسع يمكن أن تسبغ عليهم الحماية.

لقد كان نقلة التراث العلمي - الفلسفي اليوناني أطباء إذ كان الطب جزءاً من منظومة معرفية عامة الأمر الذي جعل الطب القديم متصلاً اتصالاً عضوياً بالفلسفة.

وقد تعرض أطباء كثيرون للمحن بسبب دخولهم في أسرار القصور ومؤامراتها وكان أحد هؤلاء حسين بن إسحق الذي ولد سنة ٨٠٢ م - ١٠٢ هـ وكان يترجم كتباً فلسفية ويسقط منها عبارات كان يعتبرها "شركاً" على غرار ترجمة القرون الوسطى.

وقد هيأ هؤلاء التراجمة - وأغلبهم كانوا أطباء موالي - المتن الفلسفي الذي سيكون عليه الفلاسفة الخلص من "الكندي إلى ابن رشد".

ويبرز الكندي باعتباره في رأي الباحث أول فيلسوف عربي حقيقي بهذا الاسم في الثقافة العربية وإن كان الباحث العراقي في الإسلاميات هادي العلوي يرى أن الرازي هو أول فيلسوف عربي حقيقي.

وقد صارع الكندى على أى حال لإثبات السلطة العلمية

للفلسفة وذلك بأن ينتزع من الفقهاء ادعائهم ملكية العلم الحقيقي، وقد اتهمهم بالتجارة بالدين وهنا نعرف أن التعبير الذي يستخدمه المثقفون الديمقراطيون الآن على نطاق واسع، أي التجارة بالدين قد انحدر إليهم من "الكندي" الذي دشن دخول الفلسفة في الصراع حول السلطة العلمية، وكانت مشكلة الفلسفة في البيئة العلمية والاجتماعية الإسلامية أنها بطبيعتها معارف نخبة وليس لها امتداد طبيعي في المجتمع الإسلامي.

وبوسعنا أن نقول إن هذه الإشكالية لا تزال قائمة على نطاق يتسع أو يضيق، ربما باستثناء حالتين سياسيتين بالغتي الدلالة هما حالة الحزب الشيوعي العراقي والحزب الشيوعي الأندونيسي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين حين نجحا معا وقد استلهما الفلسفة الماركسية كمادية جدلية تاريخية في عملهما كي يصلا إلى جماهير واسعة وأن يتوغلا في نسيج مجتمعيهما حتى أن عدد المنتمين إلى الحزب الشيوعي الأندونيسي الذي دبرت المخابرات المركزية الأمريكية مجزرة لسحقه سنة ١٩٦٥ قدر ببضعة ملايين وشكل الحزب الشيوعي العراقي القوة الجماهيرية

الثانية في العراق بعد حزب البعث، الذي استولى على السلطة.

***

ويلفت النظر في توقف الباحث عند الرازي رؤية الأخير لعلاقة الفيلسوف بالسلطان، لقد رأى الرازي أن السيرة السقراطية - قدوته- تقوم على استقلال الفيلسوف عن الحاكم وهو ما سبق أن نادى به "الجاحظ" ومارسه، ومرة أخرى يبرز السؤال المنهجي هل كان هذا مجرد اختيار شجاع لفيلسوف معتز بنفسه أم أن بذور شيء جديد كانت قد أخذت تنمو في المجتمع الإسلامي حتى أن "الرازي" الذي رفض كلاً من الوحي والنبوة والآخرة ونقضها جميعاً" كانت له المنزلة الجليلة بالرّي وسائر بلاد الجبل.

ولم تعالج الفلسفة لا قضية الإمامة ولا قضية شرعية الحكم اللتين بقيتا حكراً على الحكام والفقهاء وتحدث الفلاسفة بدلا من ذلك عن مدينة فاضلة استحالت لديهم إلى نظام ذهني معلق في الفضاء لا علاقة له بواقع المدن والمجتمعات، كما كان حال مدينة الفارابي المجردة، وكانت آراء أهل المدينة الفاضلة طبقا له عقيدة فلسفية قوامها

منظومــة فكرية هـي مــزيج من فلســفــة أفــلاطون وأفلوطين وأرسطو في مقابل العقيدة الدينية، ولم يتجاوز جمهور الفيلسوف -ربما بسبب ذلك- حيز المجالس الخاصة، ونشأت حالة انفصام بين المأمول والمعيش، وكان لدى "الفارابي تطلع أيضا إلى اجتماع السلطة والفلسفة في شخص الحاكم إلا أن الذى يوجد عادة إنما هو سلطة فاقدة للحكم بالمعني الفلسفي للكلمة، لذا بقيت المدينة الفاضلة تصوراً في الذهن لا مشروعاً لنظام اجتماعي سياسي وإن تحدث "الفارابي" أحيانا عن ضرورة الاجتماع الإنساني للتعاون، ولكن ما دام الفيلسوف غير قادر على أن يرفع الواقع إلى مستوى الفلسفة فلتتحول الفلسفة إلى فن السلوك الفردي، سلوك الفيلسوف المغترب لا مشروعاً لدعوة سياسية إلى الإصلاح والتغيير.

وينتقل بنا إلى "ابن باجه" الذي سجن بتهمة الزندقة وهي تهمة معهودة توجه إلى الفلاسفة وتقف وراءها دون شك دواع سياسية أو محاولة العثور على كبش فداء، وقد انتهت السياسة عنده أيضاً إلى فن تدبير النفس بدل تدبير المدن، ومثله مثل "ابن رشد" لم يأخذ التصوف مأخذ الجد وحجته أن التصوف إبطال للإرادة وللفعل وهما ما يميز الإنسان وبهما

يمتاز.

وكان "ابن باجه" كغيره من القدماء يعتقد أن الإصلاح يأتي من أعلى وهو ينتظر الرئيس الفيلسوف ليبني المدينة الفاضلة.

ولذا يرى الباحث أن الربط بين التجربة السياسية لأي فيلسوف من فلاسفتنا القدماء وبين فلسفته السياسية هو تسطيح للأمور، ذلك لأن هذا الربط ليس مما فكر فيه هؤلاء، ولم يكن "ابن سينا" على سبيل المثال يعتبر المجتمع موضوعاً للعلم الحق، لأن المجتمع هو ميدان الصيرورة والإمكان وتصبح مدينة الفيلسوف كجنات عدن كالعالم السحري لكنها في الفكر وفي الوجدان، وهكذا تموقع الفلاسفة في بلاد الإسلام خارج قضايا المجتمع والسياسة، وقد اتخذوا هذا الموقع عن ضرورة واختيار معا، الضرورة لأن علمهم كان غريبا عن البيئة الإسلامية والاختيار لأن ما سمي بالسياسة المدنية كان مجرد تعليق على نصوص يونانية منتزعة من أصولها التداولية ولم تتأصل الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية بسبب مبادئها الأولى ونظرتها للعالم، ولم تدخل مباشرة إلى الثقافة العربية الإسلامية بل دخلت عن طريق

الطب وقد جمع "ابن رشد" بين الفقه والقضاء والفلسفة ، وكان آخر الفلاسفة الإسلاميين الكبار، وقد حاول أن يصالح بين الفقه والفلسفة، فهل كان الفكر العربي الإسلامي قد قطع أشواطاً تفاعلت فيه الروافد المختلفة والمعارف المتباعدة، وامتزجت العلوم التي سميت عقلية بتلك التي أطلق عليها نقلية فوصلت الحصيلة إلى "ابن رشد"؟.

إن الرد الضمني هو كلا: لقد رد "ابن رشد" على خصوم الفلسفة بسلاحهم نفسه، هم يدعون أن الدين يحرم الفلسفة، فيكون رده أن الدين لا يجيزها فحسب بل يوجهها مستعملاً الخطاب الفقهي الأصولي دفاعاً عن شرعية الفلسفة مستعيناً بالسلطة العلمية للفقيه للدفاع عن السلطة العلمية للفيلسوف مع ما في موقفه هذا من مفارقة لأنه من الناحية النظرية المحضة فإن العلم الأعلى هو الذي يحتاج إليه العلم الأدنى لتبرير مبادئه وليس العكس، وكأننا بالرجل يلعب دور الفقيه للوجاهة الاجتماعية وللسلامة أيضا، ذلك أن نموذج الفيلسوف وعالمه ونظامه المعرفي كلها مستقلة قائمة الذات متميزة عن النظام التقليدي للثقافة الإسلامية.

ربما أن للفلسفة منشأ آخر فإنه يجب أن نستعين على ما

نحن بسبيله بما قاله الغير من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك، وهي دعوة أبي بكر الرازي نفسها إلى توسيع المرجعية العلمية لتمتد إلى القدماء مع اختلاف في طريقة الاحتجاج بين الفيلسوف والفقيه فالرازي لم يكن يعنيه أن يستعمل في دفاعه مبرراً دينياً.

وتوسيع المرجعية العلمية يحتاج إلى جو من التسامح والتعايش بين العقائد مهما اختلفت، والآراء مهما تباينت.

إن هذه الدعوة الرشدية إلى حرية الفكر لهي جميلة، لو جعلها حقا عاما، وهو لم يفعل، إذ قصرها على الفلاسفة. ووصل به الأمر إلى استعداء السلطة لمنع كتب "الغزالي" في سياق نقده العنيف للأشاعرة الذي يراه الباحث نقدا بكيفية غير مباشرة "لابن تومرت" مؤسس السلطة الموحدية في المغرب الذي تبنى المذهب الأشعري وأشاعه، وكان لنقد "ابن رشد" للمتكلمين الأشاعرة جانبان الأول معرفي، فالعلم الذي يدعونه ليس علماً بالقياس الفلسفي، والثاني يتعلق بالنتائج السياسية السلبية لتعليم قضايا علم الكلام ليخوض فيها عامة الناس فلماذا هذا النقد الذي وجهه ابن رشد

للمتكلمين... نعتقد أن السبب – يقول الباحث– هو ان علم الكلام مجال يلتقي فيه الدين بالسياسة ويدعو "ابن رشد" إلى إبقاء الدين في المجال الذي لا يصبح فيه سياسيا أي مستوى العبادات والمعاملات الضرورية مع إبقاء العلم نخبويا، والفلاسفة هم العلماء في نظره وعلى الرغم من اختلاف "ابن رشد" "والغزالي" حول اعتبار من هم العلماء، فإنهما يتفقان معا على إخراج العامة من حظيرة العلم.

وكان "ابن تومرت" الذي انتقده "ابن رشد" يسعى إلى إدخال الأفكار الكلامية العويصة ومحاولة تبسيطها للعامة، وإدماج ذلك كله في مشروع سياسي، وهو ما أثار استغراب العلماء واستنكارهم" ربما كان ذلك لأنه انتزع منهم ما اعتبروه ملكية خاصة بهم أي ملكية العلم.

لقد حول "ابن تومرت" الفكرة إلى سلطة تسندها قوة اجتماعية أو "عصبية" كما سماها "ابن خلدون" وتلك كانت قوة الأمازيج.

ولعل نجاح "ابن تومرت" الذي فتح الباب للعامة كي يجادلوا في العلم في تحول الفكرة إلى سلطة هو الذي جعل المؤرخين ينعتونه "بالعالم السلطان" ورأى "ابن رشد" في ذلك

كله توجها سلبيا وحمل المتكلمين مسئولية جر الجمهور للخوض في العلم وفي السياسة.

وخطر هؤلاء في نظر "ابن رشد"، ليس على السياسة فحسب والتي ستصبح قضية عامة، بل على الفلسفة لأن هؤلاء سيحرضون من طرف الفقهاء والمتكلمين فيعبئون عامة الجمهور باسم الدين لإخراجها من حظيرة المجتمع الإسلامي.

وكما رأى "ابن رشد" الفلسفة نخبوية وحكرا على الخاصة، كذلك رأى ما سماه بالعقل الكلي الذي يميز بشراً عن البشر الآخرين وهو ما سماه فلاسفة الإسلام، وخصوصا الأندلسيون بالفطرة الفائقة.

وكان المتكلمون يستخدمون منهج الجدل للرفع من المستوى السياسي للجمهور، وكان أرسطو أستاذ ابن رشد يستعمل منهج الجدل في التربية السياسية للجمهور وذلك على العكس تماما من "ابن رشد" الذي رأى ضرورة إبعاد الجمهور عن السياسة.

"إن الذي نراه هو أن أفكار ابن رشد السياسية لا توجد – على عكس ما قيل ضمن شروحه على كتابات أرسطو في السياسة، بل ينبغي البحث عنها في صنف آخر من كتبه غير الشروح، أي في كتبه التي وضعها لنقد المتكلمين..

ويضيف الباحث: "فالجدل الذي جعل منه أرسطو منطقاً للسياسة ووسيلة لتربية الجمهور على المواطنة، قد استبعده "ابن رشد" تماما من مجال السياسة العقلية لأنه هو المنهج الذي يلجأ إليه المتكلمون للزج بالعامة في قضاياهم الكلامية التي سرعان ما تنقلب إلى قضايا سياسية.."

إن إشكالية الفيلسوف العربي تختلف كلية عن إشكالية أستاذه اليوناني، فقد سخر "ابن رشد" أدوات أرسطو لخدمة موقفه السياسي؟، وعلى هذا النحو فقط يقول الباحث نستطيع أن نتبين مدى أصالة فلاسفتنا القدماء بالقياس إلى أساتذتهم اليونان، وهنا تتجلى لنا عملية إعادة التركيب النظري التي قام بها الباحث لاستخراج الآراء السياسية الحقيقية لابن رشد والتي تختلف تماما عن آراء أستاذه أرسطو.

ويختتم الباحث كتابه بفصل عن سلطة المثقفين خاصة هؤلاء الذين يرون أن لهم دورا في تغيير المجتمع ولكن هذا النوع من المثقفين الجدد لن يجد سندا لدعواه في التراث " أن حديث مثقفينا اليوم عن "دور المثقف ورسالته" حديث يخلط عادة بين الدور الذى يزعمونه لأنفسهم والرسالة التي يدعون القيام بها، وبين وضعيتهم الحقيقية في الواقع الفعلي وحصيلة

هذا الخلط هو وعي شقي لديهم نتيجة للتناقض الحاصل بين ما يدعونه ومكانتهم الحقيقية التي هي دون طموحاتهم.

وكما يعبر بن المقفع عن محنة المثقف هذه قائلا" إما أن يكون مع الملوك مكرما، وإما مع النساك متبتلا" لكن الباحث لم يتوغل في اتجاه آخر كان دائما موجودا كاحتمال ولم يكن نادرا أن يتحول هذا الاحتمال إلى واقع جسده قادة الثورات الاجتماعية من المثقفين حين تقربوا من "العامة" ليستمدوا منهم سلطة وحماية وعبروا بذلك عن التوجه لبناء عصبية كما سماها "ابن خلدون" إن دعوة الكاتب الحديث للالتزام هي في صميمها دعوة للحداثة وهو ما يعني أن الكاتب العربي يطمح إلى أن يكون له الدور الذي أصبح للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث في حين أن هذا الأخير يرتكز على ماض من نضال طويل خاضه أسلافه لكي تترسخ حرية الكاتب وتتأكد سلطته المعنوية، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تراكم النضال الثقافي، وأضيف أنا والشعبى من أجل الديمقراطية.

ويقدم "أومليل" نموذجا للصراع الذي دار في إطار الثورة الفرنسية بين المفكرين الأحرار وقادة الثورة الراديكاليين

وأطلق روبيسبير حملة ضد المثقفين الذين اعترف لهم بدورهم في التمهيد للثورة" إلا أن المشكل عنده هو أن فكرهم النقدي لا يعرف حدودا، وهو لم يكن منزعجا من تحطيم فلاسفة الأنوار للأوهام الدينية بل كان يخشى من اتساع نفوذهم ثم اتجاههم لنقد السلطة الجديدة للثورة.

وقد حدثت محنة مشابهة في تاريخ مصر المعاصر حين سارع المثقفون الديمقراطيون والشيوعيون إلى تأييد ثورة يوليو ١٩٥٢ وما أن اختلفوا معها - تحديدا حول قضية الديمقراطية حين قامت بحل الأحزاب وأخذت تسيطر على النقابات حتى ساقتهم إلى السجون والمعتقلات والمحاكمات والتعذيب والفصل من العمل والمنع من الكتابة.

بل وحين بدأت الخلافات العميقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين كان مثقف بارز من مثقفي الجماعة هو "سيد قطب" مهندس التنسيق والاتفاق مع الشيوعيين لإقامة جبهة مشتركة ضد نظام يوليو دفاعا عن الديمقراطية رغم الاختلاف الجذري بين الشيوعيين والإخوان المسلمين.

وهي كلها وقائع تنفي قول "أومليل" أن المثقف العربي الملتزم دافع عن موضوع التزامه ولم يدافع عن الديموقراطية

كأساس،ولم يقل المثقفون بأن حرية التعبير لم تعد مشكلا، وإنما المشكل هو قضية بعينها يدافع عنها الكاتب وهي موضوع الالتزام..." وبديهي أن الدفاع عن موضوع الالتزام لا يصبح ممكناً في غياب حرية التعبير وحرية الاعتقاد والتنظيم أي الديمقراطية.

كذلك فإن هؤلاء المثقفين الملتزمين لم يقدموا أنفسهم كمفكرين نيابة عن الآخرين بل إنهم خاضوا معركة حق التنظيم باعتبارها واحدة من معارك الديمقراطية ليكونوا في قلب الجماهير التي آمنوا بها ولم يقدموا أنفسهم كنواب عنها ونقدوا مبكرا فكرة العمل بالنيابة حين انخرطوا في تنظيم جماهيرهم.

كذلك فإن وصف خطاب الماركسيين العرب بأنه خطاب شعبوي ليس وصفاً دقيقاً وفيه إجحاف بالدور الذي لعبوه كمناضلين حاملين لوعي علمي جديد والثمن الذي دفعوه على امتداد الوطن العربي من مصر لسوريا، ومن لبنان للعراق ومن الجزائر لتونس ومن المغرب لليبيا من سجون وتعذيب وقتل ومصادرة أرزاق ونفي

لقد صارع الماركسيون العرب على عدة مستويات حين

دعوا إلى دولة مدنية علمانية يصبح الدين فيها شأناً شخصياً بين الإنسان وربه ويكون الإسلام عقيدة متروكة للأفراد وليست شأنا من شئون الدولة التي لكى تكون دولة عصرية حقا فلا بد أن تكون مدنية أى دولة لكل مواطنيها بصرف النظر عن العقيدة أو الجنس أو اللون أو الطبقة، ولاحقتهم بسبب ذلك تهم الإلحاد والزندقة وهي التهم التي كانت تختفي وراءها سلطات قمعية شمولية لم يتوانوا عن انتقادها ومعارضتها.

هل تأثروا في ذلك بفلاسفة الأنوار الأوربيين نعم ولكنهم تأثروا أيضا بالفلسفة العربية الإسلامية حين قرأوها نقدياً وتاريخياً، وكانت إسهاماتهم في ميدان بحثها ونقدها على أساس علمي موضوعي إسهامات مرموقة ولا غني عنها لأى دراسة جدية لهذا التراث، وقد تعرض واحد من أهم الباحثين الماركسيين في الفلسفة العربية الإسلامية هو اللبناني" حسين مروة" للقتل الوحشي لا فحسب بسبب دراساته النقدية وإنما أيضا بسبب انخراطه العملي فى الكفاح من أجل مجتمع جديد ديمقراطى، ورغم أنه لعب كمثقف كبير دوراً رائداً حقاً فى ميدان فتح آفاق جديدة للبحث العلمي في الثقافة العربية

الإسلامية وتراثها الغني إلا أنه كان عضوا في حزب يكافح بشكل متواصل كمثقف جماعي للكادحين من أجل تغيير واقعهم إلى الأفضل، وكان بذلك نموذجا لما سماه جرامشي بالمثقف العضوي ذلك المثقف الذي استخدم سلطته العلمية ونفوذه المعنوي ومعرفته لنقد النظام الطبقي وإضاءة وعي الكادحين في نضالهم ضد هذا النظام ورفض الاستتباع للسلطة التي عارضها بشجاعة، ولم تتمحور معارضته حول السلطة السياسية فقط، وإنما امتدت للسلطة الدينية المحافظة فكان شأن رفاقه – وهم بالآلاف– يخوض المعركة على اكثر من مستوى وفي أكثر من ميدان من أجل الديمقراطية، كذلك كان مهدي عامل وفرج فودة كل من موقعه. وإن كان لابد أن نحسب للماركسيين توسيعهم لمفهوم الديمقراطية البورجوازية التي انتقدوها لا لأنهم كانوا ضد الحريات العامة وإنما بسبب الانقسام الطبقي الفادح في المجتمعات الذي لم تأبه له الديمقراطية البورجوازية وإن كانت فتحها الباب أمام التداول السلمي للسلطة قد جعل سلطة الكادحين والمنتجين ممكنة نظريا، كما أنها أقامت دولة الرفاه الاجتماعي.

وإذا ما توسعنا في مفهوم المثقفين واعتبرناهم أيضا

القادة السياسيين سوف نجد أن لهؤلاء دورهم الحاسم في عملية الريادة والتغيير الاجتماعي والسياسي سواء في واقعنا الآن أو في التاريخ الإسلامي ويكاد "أومليل" أن ينكر عليهم هذا فهم من جهته يرون في أنفسهم" الرواد" وأن لهم رسالة وأنهم صناع الوعي بالتغيير وهذا كله حقيقي إذا قرأنا وقائع تاريخ مثقفين كبار من الطهطاوي لخير الدين التونسي ومن طه حسين للمهدي بن بركة، ولكن حديثهم يحمل أيضا - من جهة أخرى وفي الوقت نفسه - نبرة من المرارة إذ هم عادة يتأسون من عدم الاعتراف لهم بهذا الدور - كما يقول أومليل أيضا.

وهنا يطرح سؤال نفسه من الذي يعترف لهم بالدور هل هي السلطة أيا كانت منطلقاتها أو قاعدتها الجماهيرية.. أم تلك القاعدة التي خلقت مثقفيها وقادتها بالرغم من الوضع المأسوي الذي تعيش فيه مقيدة رجلين ورأس" على حد تعبير الشاعر أحمد فؤاد نجم، في ظني أن الاعتراف هو عملية معقدة تسهم فيها السلطة والجماهير معاً. وكثيراً ما تكون السلطة مضطرة للاعتراف بالمثقف بعد أن تكون الجماهير قد رفعته سواء عبر التزامه أو خبرته إلى مكانة مرموقة ويقدم كل

من طه حسين وعبد الله العروي نموذجاً في هذا الصدد.

بل إن قراءة أخرى للتاريخ العربي الإسلامي يمكن أن تقدم للمثقف العربي زادا لا يستهان به وهو يدعو إلى الالتزام باعتباره دفاعاً عن مبدأ، فلم تكن المواقف المتماسكة والمبدأية ضد السلطة الباطشة هامشية في التاريخ العربي الإسلامي بدءاً من قصة الثورة على "عثمان" وقياداتها، وثورة الشراة وزعمائها الذين اختاروا أميراً للمؤمنين من غير قريش، والخوارج الذين انضمت إليهم الطبقات المعدمة وثاروا على نظام الولاة الأمويين وآمنوا بوجوب الخروج على الإمام الجائر، وثورة الزنج التي تواصلت لأربعة عشر عاما وخرج من معطفها مثقفون كثر وكانت ترى انتخاب الأفضل من المسلمين للخلافة ولو كان عبداً حبشياً، وحركات الإسماعيلية والقرامطة والأخيرة اندلعت بعد القضاء على ثورة الزنج لتسير على خطاها أي تحرير المظلومين.

ولم تكن مواجهة مثقفين للولاة الطغاة نادرة وأسوق مثلاً واحداً فحين قام الوليد بن عقبة، أخو عثمان لأمه، والي الكوفة باقتراض مبلغ من بيت المال وأبى أن يسدده، تقدم" عبد الله بن مسعود" عامل بيت المال بالشكوى إلى عثمان فكتب

"عثمان إليه" إنما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيما أخذ من مال، فاستقال "بن مسعود" وقال" كنت أظن أني خازن للمسلمين، فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك.

"ولعبد الله بن مسعود "موقف آخر حين رأى "عثمان" أن يتخلص من المصاحف التي لا تتوافق مع المصحف الذي كتب فى خلافة "أبي بكر" على أن تحرق ما سواه من المصاحف، وجمع "عثمان" المصاحف من جميع الأمصار "ثم سلقها بالماء الحار والخل وقيل أحرقها" كما يقول اليعقوبي في تاريخه.

ورفض "عبد الله بن مسعود" أن يسلم مصحف الكوفة إلى واليها" عبد الله بن عامر "وغضب "عثمان" وأمر باستدعائه إليه، وأساء "ابن مسعود" الحديث في حضرة عثمان فأمر "عثمان" بأن يجر من رجليه حتى تكسر له ضلعان، وكان "ابن مسعود" من أقدم أصحاب الرسول "صلى الله عليه وسلم" وأحد الثقات الكبار في الإسلام والقرآن أي أنه لم يكن مثقفا هامشيا.

وليس المثقف الديمقراطي الملتزم المعاصر مطالباً بأن يعيد إنتاج التراث العربي- الإسلامي بل بالقراءة التاريخية النقدية له لاستلهام اللحظات المضيئة فيه مع الإقرار بأن الصراع

القائم الآن على أشده بين الوعي الديني والوعي الحداثي يتجه موضوعياً وواقعياً ورغم كل مظاهر الدروشة وانتشار الأصولية في اتجاه الانتصار للحداثة والديمقراطية والثورة الاجتماعية معا فحرية المثقف أو الكاتب سوف تبقى مصادرة لا فحسب بسبب القيود على الحريات وغياب الديمقراطية وإنما أيضا وربما أساساً بنفي الجماهير الواسعة عن الثروة والثقافة، وكما يطرح طه حسين القضية في شمولها" أن هناك مشكلة خطيرة هي التي أنشأت مسألة الاتصال بين الأدب والحياة الواقعية، أو الانفصال عنها، وهي أن حياة القدماء لم تكن تعتمد على الديمقراطية التي تعترف بحق الشعوب في الحرية والعدل والمساواة وإنما كانت تحتفظ بهذا الحق لطبقة ممتازة من الناس.."

وقد كان انشغال المثقف الملتزم بالثورة الاجتماعية لذلك انشغالاً عميقاً وجذرياً في نفس الوقت بحريته ككاتب أو فيلسوف، وكان "طه حسين" ضمنياً حين جند وزارة المعارف ما أن أصبح وزيراً لها لنشر التعليم وتأكيد مجانيته وإلزاميته ينطلق من إيمان عميق بضرورة الثورة الاجتماعية من جهة وتطلع الكاتب لتأمين قاعدة حامية لحريته من جهة أخرى، لا

فحسب حريته في التعبير وإنما أيضا في التواصل مع جمهور واسع.

وقد خاض "طه حسين" معركة من أجل فصل الدين عن الدولة بكل قوته سواء كان ذلك حين دعا إلى عدم تدريس الدين في المدارس أو حين شارك سنة ١٩٥٣ بعد انقلاب الضباط الأحرار بعام واحد في وضع مسودة دستور جديد" لم يتضمن نصاً على دين للدولة، ولكنه فشل في المعركتين ولا تزال هاتان المسألتان راهنتين في حياتنا السياسية والثقافية على امتداد الوطن العربي.

وهنا أود أن أؤكد على مقولة "أومليل" ما دام الديني لم يستقل عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم ترس قواعدها في استقلال عن الشريعة أو تقطع لنفسها مجالاً مدنياً لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائما سلطة الناطقين باسم الشريعة وسيظل الباب مفتوحا باستمرار لمختلف أصناف "الأصوليين" في المستقبل كما في الماضي.."

وغني عن البيان أو الدولة القمعية البوليسية المنتشرة في كل أرجاء الوطن العربي، ورغم أنها تعاني من ممارسات

الأصوليين الدموية في أحيان كثيرة لا تتورع عن استخدامهم وأحيانا استعارة خطابهم ذريعة لمحاصرة الحريات العامة وإرهاب المثقفين الديمقراطيين المعارضين في آن واحد، ذلك أن الدولة القمعية البوليسية تتغذى على ذهنية أصولية بدورها حين تتعلق بصيغة الإجماع وأن لم تكن هذه الأصولية دينية دائما فهي ترى - كما يقول أومليل" المعارضة كحيوان غريب، والسلطة في بلداننا لا ترى أنه من الطبيعي أن يكون هناك رأي مخالف، وإن تكون هناك معارضة، بل المواطنون فيها مجرد رعايا عليهم أن يكونوا مثل الياجور (القرميد) المتشابه، وإلا اهتزت وحدة صفوفنا وخارت قوانا أمام العدو وخسرنا معركة التنمية وذهبت أهدافنا الكبرى في مهب الريح".

ولعل الدرس الذي استخلصناه من تجارب هذه العقود الأخيرة ونضيف إليها الآن محنة العراق التي انتهت باحتلاله مجدداً - هو أننا جربنا طرقا ووسائل من أجل التغيير المأمول، إلا أننا لم نجرب حقيقة النضال من أجل الديمقراطية وبالديمقراطية والتي أساسها الحريات العامة وحقوق الإنسان، وكل تفريط في هذه القضية المقدمة على غيرها من القضايا إنما يؤدي - وقد أدى ذلك بالفعل - إلى فتح الباب

على مصراعيه أمام أشكال جديدة من الاستبداد والإبقاء على أشكال قديمة.."

وإن كان هذا كله صحيحاً في الكتاب الممتع "لعلى أومليل" فلم يكن صحيحاً دائماً أن المثقفين قايضوا على الديمقراطية، أو وضعوها في ذيل جدول الأعمال لأنهم حين كافحوا من أجل ما يؤمنون به كانوا يخوضون معركة الديمقراطية في الصميم وهم يؤسسون حق الاختلاف لا مع السلطات فحسب وإنما مع المجتمع نفسه في بعض الأحيان، وهم يخوضون معاركهم على مستويات متعددة ضد الفساد والطغيان والهيمنة الأجنبية معاً.

الــذى اختــار أســتاذه

الواقـعة التي سـأحكيـها نـادرة الحـدوث على قـوتهـا لكن عميقة الدلالة، وسوف أترك لكم استخلاص مغزاها ومعناها.

بدأ الدكتور شكري عياد المفكر والباحث العقلاني حياته الأكاديمية باحثاً في مجال الدراسات القرآنية، وكانت رسالة الماجستير التي تقدم بها إلى كلية الآداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) بحثاً بعنوان يوم الدين والحساب بإشراف الشيخ "أمين الخولي" عام ١٩٤٨، والشيخ "أمين الخولي: هو مؤسس جماعة الأمناء التي حملت لواء الدعوة لتطوير مناهج التفسير للقرآن الكريم استمرارا لجهود مدرسة "المنار" التي أسسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وأخذ "الخولي" يجتهد لتأسيس قواعد للمنهج العلمي للتفسير الأدبي، والأخذ بيد تلامذته وأبنائه لتطوير هذا المنهج وتعميق أسسه في الحياة الثقافية وكان أحد تلامذة "الخولي" وهو المفكر القومي الدكتور محمد أحمد خلف الله المعيد آنذاك بقسم اللغة

العربية قد تعرض للعقاب وتم نقله إلى العمل الإداري بالجامعة بعد أن كتب بحثه "الفن القصصي في القرآن" تحت إشراف " الخولي" بهدف التقدم به للحصول على درجة الدكتوراه.

وكان لا بد من عقاب الأستاذ أيضا فتقرر حرمان الشيخ "الخولي" من تدريس علوم القرآن والحديث الشريف أو الإشراف على الرسائل التي تناولها، وكان الاتجاه النصي المحافظ والمتزمت في الثقافة المصرية آنذاك قد أعد أسلحته وأشهرها في وجه كل محاولات التجديد والتنوير والعقلانية والمنهج العلمي، وذلك بعد أن أفزعه نفوذ المدرسة الاجتماعية الجديدة التي فتح لها الأمناء الباب.

وكما تقول الدكتورة "عفت الشرقاوي "كانت جهود هذه المدرسة الاجتماعية في التفسير منهجاً جديداً في الدفاع عن إعجاز القرآن الكريم وتوضيحاً للجانب الاجتماعي للحقيقة القرآنية وكانت في الحقيقة تنهض على الاستمداد من أعمال المفسرين السابقين في كثير من الأحيان مع تطبيق مجتهد لفكرة النص على ملابسات العصر الحديث، وربطها بظروف المجتمع المعاصر، وملاحظة الواقع الحضاري الذي يعيش فيه

المسلمون المعاصرون، فالاتجاه الاجتماعي في جملته محاولة للعودة بالفكر الإسلامي والاجتماعي إلى عصور ازدهاره السابقة، بعودة القيم القرآنية إلى مكانها الفعلي من حياة الناس العملية في مواجهة العصر، وذلك بدلا من الانغلاق على الذات، والرفض المطلق لكل منجزات الحضارة.."

كان "شكري عياد" يطمح لمواصلة هذا المنهج مع أستاذه "الخولي" الذي لم يعد مسموحاً له بالإشراف على الدراسات القرآنية وطلبت إليه أي الخولي الجامعة أن يقصر عمله على الأدب المصري الذي سمي أستاذاً له، ووجد عياد نفسه مخيرا بين التخصص الذي شعر أنه يمكن ان يبتكر في سياقه وأستاذه الذي علمه هذا المنهج وفتح له آفاقه الواسعة ومنحه من علمه وثقته بسخاء، واختار "شكري عياد" أستاذه.

وبدأت رحلته الأكاديمية ثم العملية الطويلة بدراسته للدكتوراه عن "كتاب الشعر لأرسطو وأثره في البلاغة العربية"، وقدم ترجمة جديدة لكتاب أرسطو.

وباختياره لأستاذه كان "شكري عياد" الذي أصبح فيما بعد واحداً من أهم نقاد الأدب في جيله قد اختار المنهج العلمي الموضوعي والموسوعي في آن واحد، وظل واعيا طيلة

رحلته التي امتدت لخمسين عاما منذ بدأ تلمذته في مدرسة " أمين الخولي" بحقيقة أن النظرة التاريخية الموضوعية لماضينا وحاضرنا، هو الذي درس التراث وتابع الإنتاج الأدبي والفكري المعاصر بدأب، إن هذه النظرة تقتضي معرفة السياق، والتسلح بكل ما وصل إليه العلم والمعرفة عامة من جديد فالعلم هو روح العصر، وعلى العاملين في حقل العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أن يستأنفوا حركة علمية نشيطة كانت ثقافتنا قد عرفتها في عصور ازدهارها، وليس هذا الاستئناف تكراراً للماضي بل هو امتداد خلاق إلى المستقبل يستوعب كل جديد استيعاباً نقدياً ويتملكه معرفيا ومنهجيا دون شعور بالدونية إزاء الآخر أو النقص في مواجهته إذ تؤكد القرائن الحضارية – على حد قوله" أن السبب الأكبر في تفوقنا على الغرب قبل ألف سنة، وتخلفنا عنه اليوم هو أننا في المرة الأولى نقلنا علومه إلى لغتنا فامتلكناها وأصبحنا أساتذة بعد أن كنا تلاميذ، وفي المرة الثانية اكتفينا بآثارها فربح من بيعها لنا.." وأخذ من هذا الموقع العلمي النقدي يدافع بحرارة عن التنمية الاقتصادية المستقلة شارحاً بكل حماس وحرارة كيف أننا لو بقينا مستهلكين لتكنولوجيا

الغرب دون أن نؤسس معرفتنا العلمية والفلسفية الخاصة بنا فسوف نبقي نتعامل مع القشور والمفردات التي لا رابط بينها، وسوف نبقى متخلفين مهما كان ما نملكه من أدوات وآلات لا نعرف سرها.

ورغم أنه كان داعية للتخصص هو المثقف الموسوعي، وكان في تخصصه مرجعاً إلا أنه طالما لفت النظر بطريقته المهذبة الحانية إلى ضرورة إدراج الجزئي في الكلي والتفصيلات فيما هو عام، وحذر من التعامل مع الجزئي والتفصيلي بمعزل عن السياق وهو اتجاه أصبح شائعاً في الحياة الثقافية في ظل صعود المدرسة البنيوية.

ووجه "عياد" نقداً صارماً وعلمياً للبنيوية في ذروة سيطرتها على قطاع كبير من النخبة المثقفة حين كانت هي "الموضة" على امتداد الوطن العربي" حين وجد الناس يقرأون نقدا لا يشبه ما عرفوه، أو ما ظنوا أنهم عرفوه فاختلطت الأمور عليهم، وساء ظنهم بالأدب الجاد فتولوا عنه راضين إلى ثلة من المثقفين.." وأخذ هو يبحث عن إجابات شافية للأسئلة الكبرى عن وظيفة النقد وعلاقته بالنص وخصائصه الأسلوبية من جهة، وبالقارئ من جهة أخرى وبمكانته في

تاريخ الأدب من جهة ثالثة داعياً في كل ذلك إلى اعتماد المنظور التاريخي والنقدي " الذي يحتم علينا أن نبتكر الحلول المناسبة لمشكلاتنا بقدر ما يحتم علينا أن نستلهم تراثنا وتجارب الثقافات المعاصرة.

وينبغي أن نفهم الأصالة - من وجهة نظره- "على أنها فهم التراث فهما مستقلا: وهو ينتقد بذلك سطوة بعض مدارس الاستشراق من جهة والرؤية الماضوية؟ المحافظة والجامدة من جهة أخرى.

ويدعو المبدعين المصريين والعرب إلى معرفة أسرار لغتهم وكنوزها إذ "لا يمكن أن يكون الكاتب أصيلا؟، أي ذاتيا في تعبيره، إذا لم يعرف مداخل هذه اللغة ومخارجها ولطائفها ودقائقها.."

وكانت واحدة من إجاباته كناقد كبير هي الدعوة الواضحة للاهتمام بالمرامي في الأدب فلا يكفي أن نقول إن البلاغة هي بلاغة النظم وحده أو الشكل الأدبي "فقد يترتب على ذلك تسوية بين درجات مختلفة من مستويات المعاني في الأعمال الأدبية المتفاوتة من حيث الحكمة والفساد.."

وطالما حلم "شكري عياد" بخلق نظرية فنية عربية -

إسلامية وسار على هذا الطريق خطوات كبيرة لكن مثل هذا الطموح يصعب أن يكون مشروعاً فردياً لذا سعى في سنواته الأخيرة لإصدار مجلة مستقلة وأصدر من "النداء الجديد" فعلا عدة أعداد غير دورية، لكنه لم يستطع الحصول على ترخيص لها.

هكذا حين اختار "شكري عياد" أستاذه " أمين الخولي" وفضله على تخصصه في الدراسات القرآنية كان يختار تأصيل ذلك المنهج العلمي وتوسيع آفاقه وتربية تلاميذ له، ويعد نفسه لإتقانه ليقوم عبر رحلته الطويلة بإنجاز مشروع تأسيسي وتنويري من الطراز الأول.

وأقول إن اختيار "شكري عياد" لأستاذه، هو واقعة نادرة الحدوث ولا ترجع ندرتها لقلة الوفاء كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنما غالبا لأن النزعة التجزيئية والتخصصية الضيقة قد شاعت في حياتنا شيوعاً كبيراً مع ازدهار الفلسفة البراجماتية التي تقوم على النفع المباشر دون أفق أشمل وأرحب.

رحم الله "شكري عياد" الذي ترك رحيله فراغاً كبيراً في الحياة الثقافية العربية وإن بقي مشروعه يدعو التلاميذ لاستكماله.

عن التعليم والحرية

لن يحتاج الجيل الناشئ إلى ما احتجنا إليه دائما من مداورة السلطان والاحتياط من شره والاستخفاء بكثير من آرائنا.

كتب الدكتور طه حسين - الذي مر على ذكرى رحيله أكثر من ثلاثين عاما - هذه الكلمات المتفائلة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ في مصر حين قوض الضباط الأحرار النظام الملكي الذي كان آيلا للسقوط تحت الضربات المتلاحقة لحركة شعبية عارمة قطف الجيش ثمارها مالئا البلاد بالوعود والأماني، فاتحا الطريق أمام التحرير الوطني والخلاص من الاحتلال والوصول إلى العدالة الاجتماعية والتطلع إلى الأمة العربية من أجل تحرير فلسطين وتحقيق الوحدة القومية.

وكان طه حسين الذي كتب "المعذبون في الأرض" سنة ١٩٤٧ وصادرتها الحكومة يحلم بأدب ثوري قدم له نموذجاً من وجهة نظره، أدب يلعب دوره في التغيير.

ويضيف المفكر ضرير البصر واسع البصيرة "وسيخلص

الجيل الناشئ من عقدة أخرى غير هاتين العقدتين، وهي عقدة النظام الاقتصادي البغيض الذي شقيت به الأجيال من قبله، والتي قسمت الشعب إلى الأغنياء المترفين الذين ينفقون بغير حساب فيما لا يغني عنهم وعن غيرهم شيئا، والفقراء المعدمين الذين يشقون بغير حساب لأنهم لا يجدون ما يقيم الأود. أو يرضى حاجة الإنسان الذي يستطيع أن يكون إنسانا".

كانت أحلام المصريين بعد الثورة بلا حدود، تحلق بجناحين من وعود، جناحها الأول الحريات الديمقراطية، وجناحها الثاني العدالة والاجتماعية.. وتطير بكل قوتها صوب التحرر من الاستعمار الذي كان الهدف الأول من أهداف يوليو لما تبلورت ونضجت في أتون الاحتجاجات الطلابية والعمالية والفلاحية التي شارك فيها الرجال والنساء... الشباب والشيوخ مبدعين لأشكال جديدة للعمل والكفاح، وهو الإبداع الذي لم يتوقف في البلاد منذ أن نجحت ثورة ١٩١٩ في الوصول إلى استقلال منقوص وتطلعت حركة الشعب العارمة لاستكماله، بل وحلمت بتجاوزه إلى أفق اجتماعي جديد. وكان لسان حال الفقراء يقول أخيرا سوف تأتي أيامنا ونرى أبناءنا

وهم يندفعون إلى المدارس المجانية التي أنشأتها الحكومة وهي تتوسع في إعمال المبدأ الذي أرساه طه حسين وكافح طويلا من أجله... التعليم كالماء والهواء" وللشعب كله.

جرت مياه كثيرة في الأنهار وتشكلت زعامة "جمال عبد الناصر" في خضم معارك طاحنة على كل الجبهات من الإصلاح الزراعي لتأميم قناة السويس، ومن الانتصار السياسي رغم الهزيمة العسكرية عام ٥٦ إلى بناء السد العالي وإنشاء القطاع العام ثم الهزيمة المدوية عام ١٩٦٧ التي أطلقوا عليها وصف النكسة لطفاً بنا، إلى إعادة بناء الجيش بعد انتحار قائده "عبد الحكيم عامر" كما قيل حينها ليخوض الجيش حرب الاستنزاف، وقد مهدت حرب الاستنزاف الطريق وأهلت الجيش للانتصار المحدود بعد ذلك في حرب أكتوبر التي كان المتعلمون المصريون الذين التحقوا بالجامعات في ظل المجانية هم جنودها الحقيقيون بعد أن استوعبوا العلوم الحديثة في المدارس والجامعات التي خصصت لها الحكومة جزءا كبيرا من ميزانياتها.

كان طه حسين يعتبر التعليم منطلقا للتحرر والحداثة؟ ولم تكن الجهود الخارقة التي بذلها وهو وزير للتعليم وسجلتها

رفيقة عمره "سوزان" في كتابها الجميل "معك" تنبع من مجرد اقتناع بأهمية التعليم لبلد فقير يرزح تحت الاحتلال، ويمكن للتعليم أن يفتح له باب المقاومة والتحرر، وإنما كان أيضاً يرى فيه تعويضاً معرفياً وخلاقا عن ضعف القاعدة الصناعية في البلاد، هذا الضعف الذي قد يفتح العلم بابا لتجاوزه، إذ أن الصناعة كانت هي تاريخياً مدخل كل من أوربا وأمريكا واليابان إلى الحداثة وقاعدتها الأولى تطور الرأسمالية التي تواكبت معها الحركات الجماهيرية لإرساء الحقوق الديمقراطية والحريات العامة.

كانت الرأسمالية المصرية ضعيفة قبل الثورة وبعدها لأن قاعدتها الصناعية هشة ولأنها كانت تنمو - ببطء - في بلد محتل راهن الاحتلال دائما على بقائه بلداً زراعياً، لذلك عجزت تاريخيا عن إنجاز الثورة ضد النظام القديم، وقام الجيش بإنجاز هذه المهمة بدلاً منها حين أطاح بالنظام الملكي وأخذ يفاوض الاحتلال ليخرج من البلاد.

ولكن ثورة يوليو - ورغم امتنانها "لطه حسين" وتكريمها له فإنها لم تتجاوب مع تطلعاته وإنحازت للمدرسة التكنوقراطية في التربية ورائدها "إسماعيل القباني"، وتصور القائمون على

الثورة أن هذه المدرسة في التربية سوف تنجز أسرع وأكثر فقد كانوا على عجلة من أمرهم.. وكانت تركة الفقر والاحتلال والرجعية ثقيلة، ورأوا أن الأسهل والأسرع هو العمل نيابة عن الشعب.

وكما يوضح الأمر المفكر الراحل "لويس عوض" أن أردنا أن نعرف الفرق بين مدرسة طه حسين في التعليم ومدرسة إسماعيل القباني في التربية في كلمتين، فهذا الفرق باختصار هو أن طه حسين: كان يريد أن يجعل من المدارس العليا جامعات، ومن التعليم الثانوي طريقا إلى الجامعات. أما إسماعيل القباني فكان يريد أن يجعل من الجامعات مدارس عليا، ومن التعليم الثانوي طريقا إلى التعليم الفني، أو قل إن "طه حسين" كان يريد لأبناء الشعب أولا قبل كل شيء أن يكونوا مواطنين مثقفين يفكرون لأنفسهم، ويريدون لأنفسهم، ولا يساسون كالأنعام، أما "إسماعيل القباني: فقد كان يريد لأبناء الشعب أولا وقبل كل شيء أن يكونوا أسطوات مهرة يخدمون الإنتاج، وليس لهم أن يتفلسفوا أو يفكروا في نظم الحكم أو في حقوق المواطنة وواجباتها، ما دامت لهم قيادة قوية مستنيرة، تفكر نيابة عنهم في أمور السياسة وشئون

الحكم" وهو بالضبط ما فعلته ثورة يوليو حين أنشأت نظامها ومدارسها ومصانعها وتولى الضباط الأحرار إدارتها وبقي الشعب وقواه السياسية والديمقراطية بعيدين عنها، بل إن صراعاً ضارياً نشأ بينهم وبين كل القوى الحية في المجتمع المصري.

كان طه حسين الذي ملأه الأمل بأن ينجز الضباط الأحرار مشروعه معبراً عن تفاؤله، كان يتطلع لتطوير التراث الليبرالي الديمقراطي العزيز عليه والذي دفاعا عنه وعن استقلال الجامعة وتحررها من الهيمنة الحكومية استقال المفكر لطفي السيد من رئاسة الجامعة عام ١٩٣٢ احتجاجا على إقدام وزارة المعارف على نقل طه حسين من موقع عميد كلية الآداب إلى موظف في الوزارة في ظل حكومة إسماعيل صدقي التي صادرت الحريات ,وكان هذا التطوير من وجهة نظره يتمثل في توأمة جناحي الحرية أي الديمقراطية من جهة والعدالة الاجتماعية من جهة أخرى، وكان الزعيم الراحل جمال عبد الناصر قد وعد المصريين بهذه التوأمة. ومن هنا جاء تفاؤل "طه حسين" وثقته في الجيل الجديد الذي سيكون قادرا على التحليق بهذين الجناحين فلن يخشى الاستبداد أو

الفقر، وسوف يتعلم كما يحب ويختار ليذهب إلى أقصى ما يمكن أن تحمله إليه طاقاته ومواهبه دون ضغوط أو قيود، ليسهم في صناعة مستقبل الوطن بجسارة وإبداع متحررا من الخوف والحاجة محلقاً في سماوات الحرية الفسيحة.

ولكن الرياح جاءت بما لا تشتهي السفن كما يقال... وحدث ما حدث من مقايضة ضمنية بين الحريات الديمقراطية من جهة والحقوق الاجتماعية من جهة أخرى حين توسعت الثورة في إنشاء المدارس ومنحت العمال نسبة من أرباح مصانعهم، وأصبح لهم بحكم القانون حق المشاركة في مجالس إداراتها، ووزعت الأرض على الفلاحين الصغار والمعدمين، ولكنها صادرت الحريات العامة والسياسية.. وكان " طه حسين" نفسه وهو عميد الأدب العربي وواحد من كبار مؤسسي الفكر العقلاني الديمقراطي في القرن العشرين ضحية من ضحايا كثيرين لمصادرة الحريات حين جري فصله ككاتب من جريدة الجمهورية ضمن عشرات من الكتاب والمفكرين، وأصبح تطهير الجامعات واعتقال المثقفين أو منعهم من الكتابة تقليداً من تقاليد يوليو في كل مراحلها حتى بعد الهزيمة.

ومع ذلك كـان من حظ "طـه حـسين" الذي عـاش أيامــه الأخيرة صـامتـا وعبر عن حزنه وخيبة أمله للمقربين منه أن انتصار أكتوبر قد حدث قبل موته بأيام قليلة وشيعه تلاميذه ملفوفا بالعلم المصري في جنازة مهيبة ثم كان من نتائج حرب أكتوبر أن وصلنا لما نحن فيه.

الفصل الخامس :

مأزق التنــوير

١- ضرورة التغيير

مأزق التنوير
وضرورة التغيير

التنوير شعار رائج يكاد يستنهض نوعاً من الإجماع يحتل مكان الإجماع الوطني القديم على ضرورة مواجهة الصهيونية والإمبريالية وهزيمة مشروع الصهيونية الاستيطاني في المنطقة، وقد حل عدو محل الآخر فبدلا من الصهيونية والإمبريالية انشغل المثقفون التنويريون الجدد بمواجهة عدو آخر هو القوى الظلامية الدينية، وانتشرت دعوة التنوير كالنار في الهشيم بين مثقفين من منابع شتى: اشتراكية وقومية وليبرالية، معارضو الحكم القائم ومؤيدوه من دعاة الانفتاح الاقتصادي والصلح مع إسرائيل والنمو الرأسمالي التابع والطفيلي.

ويلتقي هؤلاء وأولئك حول الشعور بالخطر من زحف الأصولية، والنفوذ الذي يشتد يوما بعد يوم لدعاة الدولة الدينية، وخاصة بعد أن قويت شوكة الجماعات المسلحة والتي

تبدأ بتكفير الحكم وصولاً إلى المفكرين من العلمانيين الديمقراطيين. وقد أحدثت عملياتها حالة استنفار في الأوساط الثقافية أدت - ضمن أشياء أخرى - إلى محو الخطوط التي تميز كل طرح للتنوير عن الآخر، وبهتت المسافات الاجتماعية بين كل دعاة التنوير. وأصبح الصوت الأقوى والاتجاه الغالب هو صوت واتجاه ما يمكن أن نسميه بالتنوير البرجوازي بجناحيه القومي والليبرالي الذي يبقى رغم كل إخلاص دعاته معلقا فوق سطح المجتمع، محدودا بحدود الطبقة، وان اتسعت آفاقه بلغت أوساط بعض الفئات المتعلمة تعليما حديثا والتي تنسلخ أعداد متزايدة منها لتلتحق بصفوف الجماعات الدينية لأسباب كثيرة ليس أقواها الإيمان الديني.

ولذلك فإن مشروع الاشتراكيين الذين لم ينساقوا في هوجة التنوير يحمل لافتة أخرى هي التغيير وإن لم تلق من الدعاية والرواج ما يلقاه شعار البورجوازية بكل فئاتها.

ويلتقي الليبراليون والقوميون رغم الخلافات بينهما، ورغم السمات المميزة لكل منهما في الفكر والنظرة الفلسفية عند حدود الأفق البورجوازي للتنوير، الذي يمكن - في عرفهم - أن

يقوم برسالته وينتشر دون مساس جذري بالبناء الطبقي للمجتمع فيظل التنوير محتفظا بنخبويته أي طبقيته بمعنى من المعاني، وأن كان لابد من التنويه إلى حقيقة أن بعض التيارات القومية التقدمية قد طرحت مشروعاتها لتجاوز المجتمع الطبقي عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات مثلما طرحت الناصرية، أو بناء اشتراكية عربية مثلما طرحت أحزاب البعث، ولكن أيهما لم يسع لإحداث قطيعة جذرية مع الفكر المثالي والغيبي والذي استبقته دائماً كاحتياطي استراتيجي لها.

وقد أخذت فعلاً تبنى تحالفات مع الجماعات الدينية بينما كان التيار الاشتراكي قد انتبه مبكرا إلى الأفق المسدود أمام التنوير البورجوازي. والمأزق المحتمل لمثل هذا التنوير بسبب عزلته عن القاعدة الطبقية الواسعة للعمال والفلاحين واعتبار التفكير الناقد امتيازاً للمالكين والقادرين، بينما الأساطير والغيبيات من نصيب الجماهير، وتتضمن هذه المقولة جذوراً عميقة للفكر المثالي بثنائياته المتعددة، والتي كان من بينها العمل الذهني للمحظوظين المالكين، والعمل الجسدي للعبيد، وهي الثنائية التي رآها بنفاذ بصيرة قادة التنوير الأوائل في

أوربا، وكانت سبباً في قلقهم وانزعاجهم لأن رسالتهم الموجهة للبشر جميعا ـ دون أي استثناء ـ اصطدمت بهذا التقسيم الواقعي الذي كرسه الفكر المثالي ورأه طبيعياً وأبدياً، وكان قلقهم فعالا لأنه مهد الأرض لولادة العقل النقدي الاشتراكي بمدارسه المختلفة وصولا للاشتراكية العلمية.

وهكذا ارتبط التنوير في مجموعة الأفكار الاشتراكية العلمية بالتغيير الجذري الذي يشمل القاعدة التحتية المادية والبناء الفوقي الثقافي والقانوني والسياسي معا، وكان فلاسفة الاشتراكية العلمية هم النقاد الجذريين للتنوير البورجوازي فوسعوا آفاقه بجذبه من ميدان الفكر والثقافة إلى ميدان الواقع داعين لأن تصبح الثقافة التنويرية ـ أي النقدية المعممة ـ أداة للتغيير الشامل في الذهنية وفي الممارسة معا، ولكي يحدث ذلك لابد أن يحدث تجاوز للتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية القائمة.. أي الرأسمالية حتى تكون الطبقة العاملة وحلفها الواسع من الكادحين قادرة على تملك منتجات الثقافة والمعرفة بحرية حيث تتحقق إنسانياً من النواحي كافة وهو ما لا يتوافر لها، في التقسيم الاجتماعي القائم للعمل الذي تحدده الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

فما فلسفة التنوير؟

إنها فلسفة العقل التي نشأت في أوربا في القرن الثامن عشر أى بعد قرنين من بداية الرأسمالية، وهي فلسفة تقرر أن الوعي هو العامل الحاسم في تطور المجتمعات، وأن الشرور الاجتماعية نتيجة مترتبة على الجهل بفهم الطبيعة الإنسانية.

وقد نشأت فلسفة التنوير في عصر التمهيد للثورة البورجوازية الكبرى وكرد فعل على التزمت الديني والأيديولوجيا الإقطاعية التي تأسست على هذا التزمت، ومن ممثليها فولتير وروسو ومونتسكيو وشيلرولسنج وجوته.

ويُعرّف "كانت" التنوير بأنه تحرير الإنسان من عجزه عن إعمال العقل من غير مرشد خارجي، وأن هذا العجز مردود إلى فقدان الشجاعة والتصميم على إعمال العقل من غير موجه...

وفي بداية نشاطه اصطدمت فلسفة التنوير صداماً عنيفاً مع اللاهوت وسلطات الكنيسة وكان من نتائج هذا الصدام النهوض العلمي الهائل وفصل الدين عن الدولة.

ويعرف الدكتور مراد وهبة التنوير مقترنا بهذه النتيجة،

أي فصل الدين عن الدولة وولادة النزعة العلمانية، واعتبار التنوير هو سلطان العقل الذي لا تحده حدود سوى العقل نفسه، ويتفق معه الدكتور " جابر عصفور " أحد أبرز دعاة التنوير في الساحة الثقافية المصرية الآن إذ يقول: " إن التنوير يعني الإيمان بالعقل لا النقل، العلم لا الخرافة، التقدم لا التخلف، حق الاختلاف لا الإجماع، حكم الأمة بالشورى لاحكم الأمة بالاستبداد، والتنوير يعني المجتمع المدني والدولة المدنية.. " ويضيف الدكتور جابر قائلا.

" إنه إذا كان المجتمع المدني لا يميز بين أبنائه على أساس من دين أو عرق وينظم أحواله بالعلم، ويؤسس مستقبله بالحوار بين طوائفه، فإن الدولة المدنية تستمد قيمتها من حق المشاركة المكفول للجميع، ومن مبدأ تداول السلطة، ومن احترام حق الاختلاف.. " كذلك فالتنوير هو "الشعار الذى يجعل من التسليم بنسبية المعرفة الوجه الأخر للتسليم بحق الاختلاف الديني أو السياسي أو الاجتماعي.

وسوف نرى فيما بعد حقيقة المأزق الذي يقع فيه المنورون الجدد لأنهم يتطلعون إلى تكرار رسالة التنوير الأوربي في واقع مختلف ومتخلف وفي زمن تغرب فيه شمس العقل

الانتقادي الأوربي بعد أن دخلت البورجوازية التي هي وليدة التنوير في أزمة عميقة، فولدت الفاشية والأصوليات المختلفة، وبعد أن كانت قد تمددت خلال قرون عن طريق الاستعمار الذي عاود البروز بوجهه العسكرى الصريح وأكثر من ذلك فإن النقد الاشتراكي الجذري الذي استشرف ضرورة تجاوز البورجوازية ليفعل التنوير فعله الإنساني الكوني الشامل كان صحيحا في القرن الماضي وهو أكثر صحة الآن في الحالة الأوربية كما في حالتنا بشكل مضاعف إذ لم تعرف بلداننا صعود البورجوازية ثم انحدارها، بل عرفت انحدارها فقط منذ ولادتها المشوهة في أحضان الاستعمار والإقطاع وحتى الآن، إذ دخلت في حالة الوكالة الشاملة للاستعمار العالمي وتحالفت بصورة وثيقة مع تيارات وقوى المحافظة والإسلام السياسي لا فحسب على الصعيد العملي وإنما أيضا على الصعيد الفكري ذي الأرضية الدينية.

فماذا كان نقد التنوير الأوربي من وجهة نظر الاشتراكية؟

إنه من جراء تقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي لا يقوم الفرد إلا بجزء من ما يشكل مجمل النشاط الإنساني كوحدة متكاملة، فيغدو بذلك إنسانا فقيرا وحيد الجانب، ويتخلف

مستوى قدراته تخلفا حادا عن مستوى الثقافة الاجتماعية وتراكم المعرفة وغناها الدائم. إن تطور الشخصية المتكامل يعني استيعاب ثقافة المجتمع بحيث يصير كل فرد فيه شخصية خلاقة ومبدعة وبخلاف التخصص، الذي هو تكريس أشخاص مختلفين أنفسهم لموضوعات خاصة يأتى التقسيم الاجتماعي للعمل تجزئة للعمل نفسه، أي للعمل كأسلوب لإنتاج وإعادة إنتاج كل عالم الثقافة المادية والروحية، وتجزئته إلى وظائف جزئية وربط الفرد بوظيفة واحدة منها، (ومع تقسيم العمل ينقسم الإنسان نفسه) ويصبح وحيد الجانب مشوها جزئياً، وقد عبر هربت ماركوز عن ذلك التجزيىء بعد النقد الأول بقرن من الزمان بوصف الإنسان في المجتمع الرأسمالي باعتباره الإنسان ذا البعد الواحد. ففي المجتمع الرأسمالي يتحول الإنسان نفسه إلى أداة للعمل المنجز، وذلك هو الانفصال بين الإنتاج المادي والإنتاج الروحي، بين العمل الجسدي والعمل الذهني، بين النشاط العملي والنشاط النظري بين الوظيفة التنفيذية والوظيفة التقريرية، انفصالا يصل حتى المعارضة التامة بينهما وهي النتيجة الطبيعية لانشقاق المجتمع إلى طبقات متناحرة تؤدي إلى انعدام

الانسجام بين طبيعة الإنسان الاجتماعية والتناحر الضروري في المجتمع الطبقي الذي تحكمه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

وفي مثل هذا المجتمع الطبقي حيث يقوم التقسيم المشوه للعمل يبنى الإنسان صرحاً كاملاً من القوى التي تتسلط عليه وتعلو فوقه وتؤدي إلى تغريبه لا يزيحها الوعي بمفرده لأن الإنسان وفي حدود نشاطه الجزئي لا يكون إلا ذرة لا متناهية في صغرها في جسم الكل أي المجتمع، وضرورة الشيء الذي يقوم به تصبح بالنسبة له مطلباً خارجياً قسرياً ليس له إلا تنفيذه، وبدلاً من أن يكون ذاتاً حرة خلاقة تبدع أشكال حياتها إبداعاً واعياً يتحول إلى موضوع، إلى أداة عمياء لتنفيذ إلزام مملي من الخارج لمجرد أن يعيش ولا يستخدمه المجتمع إلا كوسيلة كيد عاملة.

وقد كافح قادة الفكر في القرن الثامن عشر بقايا العصور الوسطى كفاحاً أشد وأعنف مما فعله رجال عصر النهضة إذ أدركوا كمفكرين مخلصين صادقين وأحرار وجود هذه التناقضات في تطور القوى المنتجة التي لا يحلها مجرد الوعي بها.

يقول لوكاش:

" إنه لدى كل علم من أعلام عصر التنوير، تجاوز النقد العنيف للتقسيم الرأسمالي للعمل، مباشرة وبدون توسط، الحث الشديد على تطور القوى المنتجة وعلى إزالة كل عقبة تنشأ اجتماعيا على طريق تقدمها المتواصل وبهذا يكون قد اتضح الازدواج الأساسي بالنسبة لمسألتنا ازدواج التفكير البورجوازي الحديث حول المجتمع، الذي نجده في كل مذهب حديث ومهم في علم الجمال، وفي كل تفكير جدي حول الانسجام في الحياة وفي الفن، إنه طريق حافل بالتناقض، ذلك الذي سعى إليه أعلام الفكر، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بين حدي طرفين كلاهما خاطئ على السواء، وكلاهما ضروري كذلك اجتماعيا على ذات النحو.

يتمثل أحد هذين الطرفين بتمجيد الأسلوب الرأسمالي لتطور القوى المنتجة - وهو لمرحلة طويلة الأسلوب الوحيد الممكن لتطويرها - ويشكل بهذا تغاضيا تبريريا عن استعباد الإنسان المخيف وتمزيقه، عن قبح الحياة الفظيع الذي حمله معه تطور القوى المنتجة بصورة ضرورية ومتعاظمة، والطرف الآخر الخاطئ يقوم على رؤية الصفة التقدمية لهذا التطور

بسبب النتائج المريعة التي نتجت عنه من أية وجهة نظر إنسانية، فثمة تهرب من الحاضر إلى الماضي، من حاضر العمل الذي أصبح عقيما وغدا فيه الإنسان مجرد متمم للآلة.. تهرب إلى القرون الوسطى حيث كان عمل الحرفي المتعدد الجوانب لا يزال " يستطيع أن يرتفع إلى إحساس فني معين وضيق (ماركس) وحيث كان الناس لايزالون يقيمون (صلة استكمال حميمة) ماركس أيضا، إنه الازدواج بين الدفاع التبريري والرجعية الرومانسية أن الأدباء وعلماء الجمال الكبار في عصر التنوير وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يقعوا فريسة هذا الصراع الكاذب، غير أنهم لم يستطيعوا حل التناقضات الموجودة في المجتمع الرأسمالي. أن عظمتهم وجسارتهم تكمنان في أنهم، ودون أن يعيروا بالاً لحالة التناقض التي تحتم أن يسقطوا فيها، قد انتقدوا المجتمع البورجوازي انتقادا لاهوادة فيه ولم ينقطعوا ولا لحظة مع ذلك عن تأكيد ولائهم للتقدم.. ".

أسوق هذا المقتطف الطويل من كتاب جورج لوكاش دراسات في الواقعية " لأنه يلخص بشكل مكثف أهم الانتقادات التي وجهها الاشتراكيون لمحدودية أفق التنوير

البـورجـوازي بـالرغم من التطلع الكوني الإنسـاني للمنورين العظام وصراعهم الذي لاهوادة فيه ضد أي قيود على العقل كمفكرين أحرار.. ولا يصمتون حيال أي شيء على حد وصفه لهم.

فماذا عن التنوير في بلادنا؟ إن تحليل نص الدكتور جابر عصفور باعتباره ممثلا لأرقى وأشمل ما أنتجته بورجوازية مثقفة راديكالية سوف يبين لنا هذا المأزق فلا تزال المساواة المطروحة هي مساواة أمام القانون دون مساس بالملكية الخاصة ودون تأسيس اجتماعي اقتصادي جديد لهذا القانون، وكان المنورون الأوائل من رفاعة الطهطاوي لقاسم أمين ومن سلامة موسى إلى طه حسين قد واجهوا نفس المأزق حين اصطدمت أفكارهم التنويرية النبيلة بحقيقة الانقسام الطبقي العنيف الذي لم يطرح أحدهم مشروعا لتجاوزه، مشروع يتخطى إحسان الأغنياء للفقراء وإقرارهم أي الأغنياء بالتراضي بضرورة أن يحصل الفقراء على نصيب عادل من الثراء حتى أن (سلامة موسى) كان يرى أن إنشاء حزب اشتراكي يمكن أن يحظى بالنفوذ لن يقوم إلا إذا وضع الأغنياء والطبقة الوسطى بناء مثل هذا الحزب

نصب أعينهم، كان تصور طه حسين أن مجانية التعليم وحدها يمكن ان تؤدي إلى إزالة الفوارق بين الناس أى بمعنى أخر تصفية المجتمع الطبقي. ولكن إذا كان متنورو القرن الماضي وأوائل هذا القرن ومنتصفه قد تعاملوا مع رأسمالية جنينية هشة لم تتجسد بعد كل سماتها في مجتمع تتعايش فيه أشكال إنتاج ما قبل الرأسمالية إلى جانب الأشكال الرأسمالية ونتيجة لذلك لم يستطيعوا توجيه نقد جذري لها لأنها لم تكن قد استنفدت أغراضها، ولأن بعض شرائحها اتسمت بالجسارة العابرة في مواجهة المشروع الاستعماري سعيا للاستقلال، لكننا لا نستطيع أن نلتمس العذر ذاته للمنورين المعاصرين الذين يرون رأي العين ما ألحقه النمو للرأسمللي التابع بالوطن ككل، وبقوى الإنتاج التي لم تؤد إلى ترقية وتطور العلاقات الاجتماعية بل على العكس أدت إلى تشوهات وإفقار واغتراب وبؤس إضافة لضياع الاستقلال الوطني وتدمير مشروع الوحدة القومية فضلا عن غياب العدالة الاجتماعية.

ولسنا في حاجة لان نبين كم هي مزرية حالة البؤس التي تعيش فيها الغالبية العظمى من العاملين والعاطلين الآن فى

بلادنا وفى ظل تقسيم العالم الرأسمالي وانقسام المجتمع نفسه على هذا النحو حيث يغتربون قسرا بسبب الفقر المدقع، وإجباراً بحكم تجزئة الرأسمالية للإنسان - يغتربون عن الثقافة ومنابعها الحقيقية وتستبد أجهزة الإعلام المعادية للتنوير أي للنقد بعقول الناس، وتطفئ جذوة العقل الناقد، وتجعل منهم أرضا خصبة للإذعان والتسليم والاتباع، بدلا من إحياء قدرة النقد والإبداع والمجادلة، فلا يجادل أو يبدع من هو مهدد في وجوده ذاته وفي قدرته على مجرد مواصلة العيش.

إن الاغتراب في المجتمع الرأسمالي ذى الطابع الكومبرادوري الذي تقوم فيه الطبقة الحاكمة بدور الوكيل للرأسمالية العالمية والخادم المطيع لها يصبح اغتراباً مزدوجاً حيث تتحول نتائجه على الإنسان إلى أشياء لا تتوقف عليه ويعجز عن السيطرة عليها، وهو تحول يتم حاليا على مرحلتين مرحلة التنوير المحلي الذي يقوم وكلاء الرأس مال العالمي حيث يتعطل نمو قوي الإنتاج على المستوى الوطني أو القومي ومن مرحلة النهب الدولي الذي تقوم به الرأسمالية العالمية، ويصبح تشوه العمل الإنساني مزدوجاً فاقداً للروح يتسم

بإفقار الإنسان مرتين فيتجرد من شخصيته الخلاقة المبدعة الفاعلة، وتتولد قيم معادية له إذ يستمد هو نفسه قيمته من الأشياء، بل إن علاقاته مع الآخرين تصبح علاقات مع أشياء تولد قيما، وتصبح منجزات التقدم البشري عبر العصور وجهود البشر معادية للإنسان، عائقا لانطلاقه وتحققه، بسبب استبداد الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج واستغلال الإنسان للإنسان وحيث تقف عصارة العمل الإنساني في موقع العداء لخالقها ويجسدها الرأسمالي الذي يستبد به ويصبح مكرها على القيام بالعمل فقط لمواصلة العيش وليس من أجل التحقق والحرية، ولذلك يصبح هؤلاء المواطنون الغارقون في الحرمان أسلس قياداً لسلطة مستبدة بطرفيها.. الحاكم الذى يحكم باسم شرعية شبه دينية وإن بغطاء مدنى والآخر المتربص بالحكم مدعيا أنه هو الشرعي دينياً، وهكذا يقع المنورون الجدد في مأزقهم الشامل إذ يقدمون قناعاً تنويرياً عقلانياً لوجه هو في حقيقته طفيلي وفاسد وغير عقلاني.

وهو مأزق أعمق كثيرا من مأزق المنورين الأوربيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين لم يكونوا مضطرين للاعتماد على قاعدة اجتماعية محددة تحمل رسالتهم لأن

البورجوازية الناهضة الثورية في ذلك الزمان كانت قاعدتهم المحتملة المؤهلة، والآن وفي حالة انهيارها وتبعيتها في بلداننا هل يمكن أن تبقى رسالة التنوير دون حامل اجتماعي، بل دون مشروع متكامل للتجاوز. تنهض به فئات وطبقات أخرى في مواجهة بورجوازية خانت نفسها قبل أن تخون شعبها.

إن الخطاب التنويري الجديد موجه في الأساس ضد الجماعات الظلامية التي تكفر المجتمع. وتنطلق من الأساس الديني مستندة إلى سلسلة المطلقات المعروفة، ومستندة أيضا إلى قاعدة اجتماعية من شباب البورجوازية الصغيرة العاطلين الضائعين المحبطين، وترتبط بهم ارتباطا وثيقا حيث التواصل اليومي الدائم بين الفكر والممارسة، بل إن الفكر يتحول في التو واللحظة ـ إلى ممارسة. إن المثل الأعلى الذي يرفض المجتمع الاستهلاكي ويتعالى على بضائعه وحاجاته حاضر ومجسد في الجلباب، وفي نمط الحياة المتقشفة غير المكلفة في الزواج الرخيص على سُنة الرسول، فى تغطية النساء حتى لا يتلوثن بالفجور الاستهلاكي، ولا يتطلعن له بل تحتقرنه أنه باختصار الزهد في الحاجات " الدنيوية " كما يسمونها والتعالي عليها، هذه هي بعض عناصر أساسية في

المثل الأعلى الذي يتجسد في فعل يومي.. وأنا أتحدث هنا عن القاعدة العريضة لهذا التيار وليس عن بعض القادة .

فـمـا هو المثل الأعلى للتنوير الجـديد الذي لم يفض الاشتباك أبداً لا مع السياسات القائمة غير العقلانية ولامع المثل العليا الاستهلاكية، أي أنه مرة أخرى لا يقدم مشروعاً كاملاً لتجاوز العالمين المحدودين: عالم الرجوع للماضي وعالم الرأسمالية الطفيلية الغارقة في الانحطاط. وهو لذلك كله خطاب معلق في الهواء دون قاعدة اجتماعية حقيقية، هائم في أوساط المثقفين الساخطين، لا يرتبط بأي حزب سياسي تقدمي يبلور برنامجاً للتغيير الشامل حتى لو كانت روابط هذا الحزب مع الجماهير هشة.

وربما لهذه الأسباب كلها يبدو الأمر كما لو أنه قدر محتوم أن يكرر المنورون الجدد في بلد من بلدان العالم الثالث التابع محنة التنوير الأوربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بمحدوديته التاريخية، والتناقض بين فلسفته التي نهضت على منظومة قيم إنسانية كبرى معممة ذات مغزى عالمي شامل وبين الأفق المسدود للرأسمالية لأنها تقوم على استغلال ونفي الإنسان، وهو ما أدى إلى ولادة المركزية الأوربية في الفكر

والثقافة التي كانت الركيزة الأساسية فكرياً للتوسع الاستعماري.

كذلك يعوق الابتزاز الفكرى الذي تقوم به " الليبرالية الجديدة " الآن في جميع أنحاء العالم في بلادنا خيال المثقفين الأحرار عن تطوير الأفكار التنويرية وصولا إلى المدى الذي يجعل منها جسرا وضوءاً للتجاوز، أي المدى الوحيد الذي سيكون التنوير فيه مفتوحاً على اللانهائي حيث مشروع التحرر الكلي الشامل للإنسان، وحيث تطور كل فرد شرط لتطور الجميع والعكس بالعكس.. دون أن يغيب عن بالنا أن الاشتراكية مثلها مثل الرأسمالية تواجه أزمة عميقة وتحتاج مثلها العليا لإعادة بناء طليقة تقوم بهذه العملية إذ أن كل معركة جرى كسبها ذات مرة لابد من كسبها مجددا. ويقوم الابتزاز الذي تمارسه الليبرالية الجديدة على ما يشابه الدين الجديد وإلهه هذه المرة هو آليات السوق.. آليات السوق هي وصفه.. الشفاء المعجز لكل الأمراض هي وصفة الحرية غير المسبوقة التى تداوى جراح نظامين فاشلين حتى الآن - اقتصاديا على الأقل - هما النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، ولا تتضح لنا التخوم بين المنورين الجدد وهذا

الهوس شبه الديني الذي يعبد السوق، وبالرغم من الفروق الطفيفة هنا أو هناك بين هذا المفكر أو ذاك إلا أننا نلحظ إقراراً ضمنيا منهم جميعا أن ما يدور باسم " التحرير الاقتصادي " يسير في الطريق الصحيح إلى التنوير ولم يلتفت أحد كثيرا لهذا الوصف الذي وصف به عالم الاقتصاد الدكتور " رمزي زكي " هذه الليبرالية حين قال عنها إنها متوحشة محللا بعمق وأصالة أشكال الاستغلال الجديدة التي تتم تحت راية الحرية.

يقول " سمير أمين " المفكر الاشتراكي الذي يقر بدوره أن الاشتراكية في مأزق.

" إن حل السوق ذي البعد الواحد لا ينفع في أي حال من الأحوال، إذ لا يمكنه أن يمنع تفاقم المتناقضات الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية، لدرجة أنها تصبح غير قابلة للحل، فالخطاب الأيديولوجي لليبرالية الجديدة ينقصه الطابع العلمي، الأمر الذي يفقده أية مصداقية. ذلك لأن هذا الخطاب يتجاهل أمرا كان يفترض أنه من المسلمات، وهو أن آليات السوق من تلقاء نفسها تعيد تكوين التناقضات وتعمل على تعميقها ويتطلب التحليل العلمي لمزايا السوق (وهي مزايا

حقيقية) وضع المشكلة في إطارها السليم وهو إطار ترسمه المحددات الاجتماعية للنظام الذى تعمل تلك الآليات فيه ونقصد هنا مستوى نمو قوي الإنتاج والمكان التاريخي في التقسيم العالمي للعمل والتحالفات الاجتماعية التي تلازم هذا المكان والتي تعيد تكوينه. ويهتم الفكر الناقد بمعرفة هذه التحالفات بالتحديد وخاصة البدائل التي من شأنها أن تساعد على الخروج من الحلقة المفرغة المفروضة من خلال آليات السوق».

لهذا كله فإن المنورين المصريين الجدد يقفون بدرجات متفاوتة عند حدود التبشير الثقافي وهو إنجاز لا شك فيه ويستحقون التحية من أجله، ولكن لابد أنهم يعرفون أنه ما من تبشير ثقافي مقطوع الجذور بالقاعدة الاجتماعية والعمق السياسي والمشروع المجتمعي قد أثمر ثماراً حقيقية، بل إن غياب مثل هذه القاعدة والعمق والمشروع يدفع بجهودهم لتصب في طاحونة التقسيم الرأسمالي للعمل وتحسين شروط هذا التقسيم، وهنا يبرز سؤال هل بوسعنا تحسين هذه الشروط أو بمعنى أصح تجاوز الرأسمالية القائمة والوصول إلى تنمية مستقلة بالاعتماد على الذات دون تحالف طبقي

جديد يقود هذه العملية ويحمل معه مثلا عليا جديدة للتحرر والتقدم، ونموذج حياة جديدة وقيما جديدة أي باختصار ثقافة جديدة تماماً.

أن التنويريين الجدد يقلبون المسألة وهم يختزلونها في حدود التبشير لأسباب كثيرة أولها أنهم ليسوا أصحاب قرار، وحتى بعض أصحاب القرار في أوساطهم يملكون هذا الحق فيما هو ثانوي وليس جذريا. كذلك فإن عدداً كبيراً من بين هؤلاء المنورين الجدد يرفض الانتماء لحزب سياسي أو تنظيم ويرفض فكرة الانتقال من الوعي إلى الممارسة، أو تحويل الشعار إلى حركة والتنظيم هو ضرورة لانتقال الوعي من ساحة العقل والوجدان الفردى والجماعي إلى ساحة الفعالية الفردية والجماعية ,ولهذا السبب تحديدا يقع كثير من هؤلاء المثقفين في وهم اعتبار أن الهامش الديمقراطى المحدود المتاح وهو هامش للكلام - هو نفسه الديمقراطية وتقوم مساحة شاسعة جدا بينهم وبين مظاهر الاحتجاج الشعبي سواء العفوي أو المنظم عن طريق النقابات، بل إن موقفهم هذا هو سبب قوى من أسباب استمرار ترسانة القوانين المقيدة للحريات ومن ضمنها حرية التعبير ذاتها حيث تفرض

الرقابة شروطا قاسية في السينما والإذاعة والتلفزيون والمسرح. ويقيد قانون سلطة الصحافة حق إصدار الصحف ويقيد قانون الجمعيات حق وحرية تكوين الجمعيات.. وهكذا، أن استمرار هذه الترسانة من القوانين يعني أن الحركة الثقافية في غالبيتها، ولأنها تقف على أرض هشة ولأنها دون أي عمق جماهيري لا تأبه بالقيود المفروضة عليها لأنها اكتفت بالهامش المتاح.

وهناك أيضا جناح من حركة التنوير الجديدة ينتمي قلباً وقالباً للحكم القائم، وحيث إن هذا الحكم يرفض من حيث المبدأ اعتبار التغيير الاقتصادي ـ الاجتماعي في صالح الجماهير الكادحة مدخلاً لكي تسري حركة التنوير في عمق المجتمع وتطرد أشباح الجهالة والتخلف والظلام من الأفكار والعقول معاً فإن هؤلاء المثقفين لا يناقشون من بعيد أو قريب مبدأ التغيير الاقتصادي الاجتماعي الذي يستهدف اجتثاث الفقر والفساد.

وأكثر من ذلك فإن ما ينساه هؤلاء المنورون أحيانا أن للحكم القائم مصلحة أصيلة في تغييب وعي الجماهير وإبطال مفعول العقل الناقد في أوساطها خوفا من تأثير الفكر الحر

عليها، فما أن يتأسس العقل الناقد إلا ويأخذ في مساءلة كل شيء. وإخضاع كل الممارسات لسلطانه وحده بما فيها الممارسات السياسية التابعة، وبما فيها الانقسام الطبقي الحاد. والاستغلال الذي يزداد همجية للقوى الحية في المجتمع، والاستسلام الكامل لشروط المؤسسات المالية الدولية. ثم هذا الاستهلاك السفيه الذي تغرق فيه طبقة فاسدة طفيلية تعيش على كدح الشعب الذي لا يجد قوت يومه.

ولذا يقع المنورون الحكوميون في مآزق كثيرة حين يكتشفون حقيقة التداخل والترابط الوثيق بين أجنحة قوية في الحكم وبين الجماعات الدينية فكرياً وسياسياً واقتصادياً، ويكفي أن نشير مرة أخرى لحقيقة أن د. عبد الصبور شاهين كاتب التقرير الشهير الذي يحمل شبهة تكفير عالم وأستاذ جامعي هو " الدكتور نصر حامد أبو زيد " هو نفسه أمين لجنة الشئون الدينية في الحزب الوطني وصاحب العلاقات المالية الوثيقة مع شركات توظيف الأموال على الطريقة الإسلامية.

كذلك فإن عملية التغييب باسم الدين هي سمة رئيسية من سمات الإعلام الحكومي المسموع والمرئي والمكتوب حيث

تجرى عملية إغراق واسعة للثقافة بالفكر الديني التقليدي والمحافظ ويصبح هذا الفكر الديني التقليدي المحافظ والمتطرف في أحيان كثيرة هو الجناح الآخر للهيمنة الثقافية بعد جناح الثقافة الاستهلاكية التجارية والإعلام السطحي المبتذل ومنابعه الأمريكية.

وغنى عن البيان أن هذه الهيمنة بجناحيها تعوق العملية التاريخية الضرورية للتماثل بين المعرفة العقلية العلمية التي يدعو لها التنوير وبين الإيمان الشعبي، بما يعني أن الإيمان الشعبي يتجه قسرا - للتماثل مع المعرفة الغيبية وحدها وهو ما ينقده المنورون الجدد بمرارة وكأن الشعب مسئول عنه وليس السلطة القائمة ولا تنهض أي دلائل جديدة على أن الحكم في مصر - الذي يلجأ للدين بدوره عند الضرورة بل ويسعى لأن يستمد منه مشروعية - يريد حقا أن يمهد الأرض للمعرفة العلمية حتى تتأصل في حياة الجماهير الغفيرة وتتماثل مع إيمانها الشعبي. وهو على أي حال عملية تاريخية طويلة لن يقوم بها إلا نظام تدخل الجماهير طرفاً أصيلاً في بنيانه.

إن السياسة القائمة هي وجه أخر من وجوه مشروع

الاستبداد الذي يرفع رايات دينية وأن اتخذت شكلا عسكريا بلباس مدني ولنتأمل قليلا في التفويضات الممنوحة لرئيس لجمهورية لإصدار قرارات لها قوة القانون في القضايا الاقتصادية والعسكرية.

إن المناقشة المستفيضة للدعوة الرائجة الآن للمجتمع المدني سوف تكشف لنا وجهاً أخر لهذا المأزق. والمجتمع المدني هو بالتعريف كل المنظمات الطوعية التي يقيمها الناس دفاعا عن مصالحهم ويمارسون فيها فعاليتهم المبدعة ويتعاونون فيما بينهم من أجل الوصول للأهداف التي يرتضونها لأنفسهم وتتكون مؤسسات المجتمع المدني من الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية والنوادي والمؤسسات الخيرية أي كل ما لا تهيمن عليه الدولة وأجهزتها.

ولكن أعلى دعاة المجتمع المدني صوتا يقرنون بينه وبين الاتجاه المتزايد لتحويل القطاع العام إلى قطاع خاص بعد أن حدثت عبر عشرين عاماً عملية تخريب واسعة له وتقليص دور الدولة في الخدمات أو حتى إلغائه حتى تنحصر مسئولية الدولة في تحقيق الأمن الداخلي والخارجي أي الإنفاق على الشرطة والجيش عن طريق الجباية.. وهو الاتجاه الذي

يسنده الإله الجديد والمولعون به من الليبراليين الجدد إلا وهو السوق. وتدعونا المؤسسات المالية والاقتصادية الدولية لتفكك كل دور يمكن أن تقوم به الدولة في ميدان الخدمات أو الإنتاج حتى يسهل على هذه المؤسسات تنفيذ مخططاتها التي تخدم الرأسمالية العالمية، وتساعدها على نهب الشعوب الفقيرة.. ويتمثل المأزق الجديد لدعوة المجتمع المدني في حقيقة أن الدولة التي تنفض يدها تدريجا من الخدمات الضرورية وهي الخدمات التي تقوم بها كل رأسمالية في الدنيا مثل: التعليم والصحة تصدر تباعا قوانين تضاف للقوانين القائمة لتفرض هيمنتها على المجتمع المدني في محاولة لتسييره على خط مستقيم يصل فقط إلى تأبيد وإعادة إنتاج نظام الملكية الخاصة، وتحديدا هذا النظام القائم على الاستبداد الشمولي بواجهة ديمقراطية شكلية.

وبعد إلا يعني إعمال العقل في شئون الحياة إعماله أيضا في الواقع القائم على الاستغلال والتبعية دون أن تكون مرجعيته هي فقط ما قاله المنورون الأوائل، والذين تكشفت نقاط ضعفهم، ألا يعني تحرير الجماهير من قبضة الخرافة لتكون قادرة على الإطاحة بالأوهام تحرير قدرتها أيضا على

تغيير هذا الواقع المزري الذي تحكمه رأسمالية تابعة وكأنها أبدية بتفويض ما؟

وإلا يعني هذا أن الجناح الثاني لحركة تنوير جديدة لابد أن يكون إعمال العقل في هذا التسلط الرأسمالي التابع بغية التخلص منه باعتبار أبديته هي بدورها وهم من الأوهام، أي أن التنوير الحقيقي سيظل مشروطا بالتغيير الشامل ليؤتي ثماره، أي بالتجاوز للوضع الراهن..

ولما كان البعد الثقافي ولا يزال هو البعد الأكثر استعصاء وغموضا وبالتالي تخلفاً في منظومة المعرفة العلمية الشاملة فإننا نكتفي هنا بالقول أن غالبية المنورين الجدد في ثقافتنا المعاصرة ينطلقون أساساً من النظرة الوضعية التي تقف عند خارج الظاهرة فهي تصف وتحلل النزعات الظلامية، وكأنها هبت علينا من فراغ سياسي اجتماعي، ولأن العقلانية الحقة تقتضي مشروعاً لتجاوز الراهن كله.

المحتـــويـات



عمر بن أبى ربيعة
ديوان جديد

للشاعر والكاتب الكبير

عبد المنعم رمضان

يصدر: ٥ يناير ٢٠٠٧م


الهلال
سبتمبر ٢٠٠٦ / ٤ جنيهات
لبنان
وطن ورسالة

الرئيس مبارك يهنئ نجيب محفوظ ويكتب للهلال

الهلال

ديسمبر ٢٠٠٥ / الثمن ٤ جنيهات

عدد خاص

رجاء النقاش • مصطفى سويف • عبدالمنعم تليمة • جلال أمين • صلاح فضل • ادوار الخراط • ابراهيم فتحي • الطاهر أحمد مكي • عبدالرحمن الأبنودي • خيري شلبي • جمال الغيطاني • جميل عطية ابراهيم • يوسف الشاروني • أسامة أنور عكاشة • يوسف القعيد • محمد ابراهيم أبوسنة • محمد حسن عبدالله • ماهر شفيق فريد • شريف حتاتة • طه وادي • رمسيس عوض • عبدالتواب عبدالحي • جورج البهجوري • يحيى الرخاوي • أحمد شوقي العقبـاوي • عبدالحي أديب • حلمي سالم • عبده جبير • ابراهيم عبد المجيد • سعيد الكفراوي • يوسف أبو رية • علاء الأسواني • علي حامد •



عش ألف عام

الطبعة الثانية

أحدث اصدارات كتب الهلال عامى ٢٠٠٥، ٢٠٠٦

اسم الكتاب	المؤلف	الشهر	السنة
بين موسكو وواشنطن	د. السيد أمين شلبى	ديسمبر	٢٠٠٥
مدائح جلطة المخ	حلمى سالم	يناير	٢٠٠٦
أدب الانشقاق	د . رمسيس عوض	فبراير	٢٠٠٦
اعترافات أدبية	لبنى عبدالمجيد	مارس	٢٠٠٦
الصين فى عيون المصريين	د . أنور عبدالملك	أبريل	٢٠٠٦
ثنائية الحياة والكتابة	خيرى منصور	مايو	٢٠٠٦
شهادات فى الفكر والسياسة	سليمان الحكيم	يونيه	٢٠٠٦
مواطنون اختاروا الوطن	محمد هيكل	يوليه	٢٠٠٦
حكايات مسافر	حامد الشناوى	أغسطس	٢٠٠٦
الأديان والزمن والناس	رجائى عطية	سبتمبر	٢٠٠٦
النبع القديم	د. عبد الغفار مكاوى	أكتوبر	٢٠٠٦
أجمل قصص الحب	د. ماهر شفيق فريد	نوفمبر	٢٠٠٦

رقم الإيداع ٢٣٣٠٠/٢٠٠٦
I . S . B . N
977 - 07 - 1228 - 0



الكاتبة

- فريدة النقاش
- كاتبة صحفية وناقدة ومترجمة.
- ولدت في ١٩٤٠/٣/١ ، مركز أجا ، دقهلية.
- تخرجت في قسم الأدب الإنجليزي جامعة القاهرة ، ١٩٦٢ .
- تكتب بانتظام في عدد من الصحف والمجلات المصرية، والعربية وشاركت في تأسيس جريدة الأهالي ، وهي كاتبة بارزة فيها.
- عضو منتخب في المكتب السياسي لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي (اليساري المعارض).
- لها عدة كتب ، منها كتابان عن تجربتها كسجينة سياسية أيام حكم الرئيس الراحل «أنور السادات»، وهما «السجن ... الوطن» ، «السجن دمعتان ووردة».
- ترأس تحرير مجلة أدب ونقد منذ العام ١٩٨٧ .
- رئيسة جمعية ملتقى تنمية المرأة.
- شاركت في عدد من لجان التحكيم الأدبي والنقدي محلياً وعربياً.

هــذا الكــتاب

«إطلال الحداثة».. هذا عنوان حزين كان قد خطر لى من واقعة لم تغادر ذاكرتى أبداً رغم انقضاء السنين، ويوم وقعت قلت لنفسى ربما سوف يكون علينا أن ننتظر قرناً آخر من الزمان رغم هذا التغير الهائل فى إيقاع العصر حتى ندخل بقوة إلى عالم الحداثة.. عالم التصنيع والديمقراطية والمواطنة، عالم حرية الفكر التى لا تحدها حدود، وفصل الدين عن الدولة وتجديد الفكر الدينى ليصبح قوة محركة للتقدم، وتحرير المرأة من كل ما يكبلها حتى تنطلق إمكاناتها على أساس المواطنة، وتعميم المعرفة العلمية والرؤية العقلانية للعالم بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلاَّ العقل ذاته، هو العقل القادر على نقد الذات بأمانة متخلياً عن الخطاب التمجيدى الكسول للنفس، ممعناً النظر إلى الأشياء والظواهر فى ضوء الظروف التاريخية الملموسة لنشوئها وتطورها وترابطها وتغيرها الدائم، ثم امتلاك الجرأة والقدرة على الدخول بكل قوة إلى القارة الشاسعة فى حياتنا المسكوت عنه فى كل الميادين والتعامل معه بحرية، والتحرر من التعلق بالماضى رداً على هزائم الحاضر وإخفاقات ..



نيويورك أسعار تبدأ من ٢٥٠٠ جنيه

السعر ساري حتى ٣١ ديسمبر ٢٠٠٦

إسطنبول ٩٥٠ جنيه

العين / أبوظبى / الدوحة / الشارقة ١٢٠٠ جنيه

البحرين / دبى / الدمام / الرياض ١٤٠٠ جنيه

مدن أوروبا ١٦٥٠ جنيه

● الأسعار للذهاب والعودة للتذكرة الشهرية بخلاف الضرائب وسارية حتى ١٥ ديسمبر

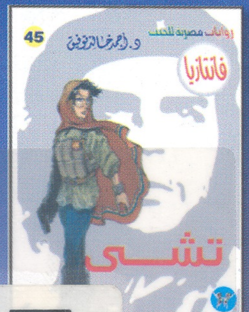
المدينة	نيويورك	اسطنبول	لندن	باريس	ابوظبى	دبى	الرياض
الضرائب والرسوم المقررة	١٢٢٣جم	٧٤٩ جم	٩١٦ جم	٩٣٧ جم	٧٠٧ جم	٧١٧ جم	٧٤٧ جم

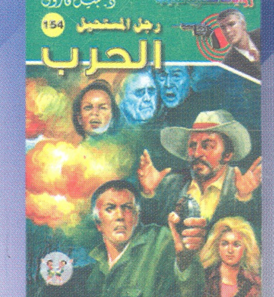
● لمزيد من المعلومات أتصل الآن : ٠٩٠٠٧٠٠٠٠ «سعر الدقيقة ٥٠ قرشاً»
أو ١٧١٧«سعر الدقيقة جنيه واحد» أو بوكيلك السياحى.

روايات مصرية للجيب

لا ترجمة لا اقتباس
لا تقليد تأليف مصرى ١٠٠٪

مائدة حافلة مشتهاة، من أروع ما أبدعته أقلام الصفوة المتميزة من المؤلفين الشبان.





روايات مص[illegible]

النغمة الجم[illegible]
فى طول العالم[illegible]
لفتح آفاق الثقا[illegible]
فى عقول الناش[illegible]

طباعة ونشر المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع بالقاهرة - المطا[illegible]عية بالعباسية - منافذ البيع : ١٠ ، ١٦ ش كامل صدقى الفجالة - ٤ شارع الإسحاقى بمنشية البكرى روكسى مصر الجديدة - القاهرة : ٦٨٢٣٧٩٢ - ٥٩٠٨٤٥٥ - ٢٥٨٦١٩٧ . فاكس : ٢٥٩٦٦٥٠ - ٦٨٢٧٠٠٢ / ٢٠٢ ج.م.ع ٤ش بدوى محرم بك - الإسكندرية .